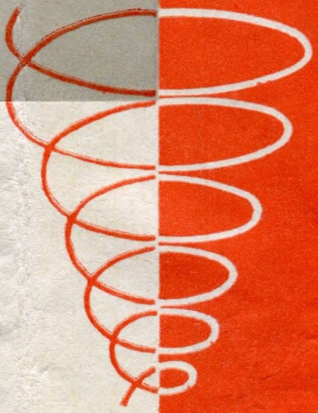
XXIV

Тетрадки по философии (Гегель, Фейербах и др.)

А. Х. КАСЫМЖАНОВ
А. Ж. КЕЛЬБУГАНОВ
К. М. САТЫБАЛДИНА

„КРУГИ" В ПОЗНАНИИ



АЛМА-АТА·1977

АКАДЕМИЯ НАУК КАЗАХСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

А. Х. КАСЫМЖАНОВ,
А. Ж. КЕЛЬБУГАНОВ,
К. М. САТЫБАЛДИНА

«КРУГИ» В ПОЗНАНИИ

Ленинское учение о единстве исторического и логического

Издательство «НАУКА» Казахской ССР
Алма-Ата · 1977

«Круги» в познании. Касымжанов А. Х., Кельбуганов А. Ж., Сатыбалдина К. М. Алма-Ата, «Наука» КазССР, 1977.
176 с.

Исследование посвящено разработке идей В. И. Ленина, содержащихся в «Философских тетрадях», в частности историко-философской конкретизации ленинской идеи развития человеческого познания как «круга кругов». Рассматриваются истоки этой модели у Гегеля и подвергается критике его концепция развития философии. С точки зрения современного понимания предмета диалектики анализируется «механизм» перехода от одних исторических форм мышления к другим. Исходя из диалектико-материалистического принципа единства исторического и логического исследуются закономерности изменения перспективы и уровней человеческого знания. Дана детальная характеристика мифа и натурфилософского способа мышления, специфики рецепции идей античной философии в средневековой культуре, выявлены особенности средневекового «стиля» мышления на Востоке.

Ответственный редактор
член-корреспондент АН Казахской ССР
А. Х. КАСЫМЖАНОВ

К $\frac{10502—018}{407(07)—77}$ 110—77

© Издательство «Наука» Казахской ССР, 1977 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Термин «круг» чрезвычайно полисемантичен. То же — и, может быть, с еще большей силой — относится к связываемому с ним образу круга. Говорят о завершенности и совершенстве в связи с кругом, о замкнутом круге, о порочном круге и т. д. и т. п. На самых различных ступенях культурного развития с кругом сопрягались довольно значительные ассоциации. Напомним древнюю идею «круговорота» вещей и исторического процесса. В структуре современного мышления термином «круг» можно в той или иной мере охватить области, связанные с понятиями целостности, совокупности, замкнутой системы и т. д. Говорят о круге, включающем в себя биосферу и человека, составляющем тонко прилаженную цепь явлений со сложными взаимозависимостями. А с этим связаны вещи, для судеб человечества серьезные...

Но предмет нашего рассмотрения вполне конкретен. Речь идет об идее «круга кругов» в том определенном смысле, который нашел отражение у В. И. Ленина в «Философских тетрадях» и связан, естественно, с генеральной линией этого труда. Суть

последней состоит в разработке диалектики как философской науки, которая строится и развивается как вывод, итог из всей истории познания. Но познание не есть прямая линия, а сложный, диалектически-противоречивый процесс, включающий в себя отвлечение от действительности, «попятные движения», превращения отдельных отрезков кривой линии в прямую (=идеализм) и, несмотря на все эти перипетии, процесс бесконечного проникновения в глубь материи.

Переосмысливая на материалистической основе гегелевский образ истории философии как «круга кругов», Ленин наметил перспективу охвата диалектики не только историко-философского процесса, но и развития познания вообще.

Идея «кругов» применительно к познанию в нашей философской литературе нашла отражение в историко-философском плане у М. А. Дынника, а в логико-теоретическом плане — у Л. А. Маньковского, В. С. Библера и Г. П. Кармышева. М. А. Дынник в работе «Теоретико-познавательная структура истории домарксистской диалектики» (М., 1967) связал тезис о «кругах» с общим ходом движения человеческого знания в ленинском его понимании и набросал схемы основных «больших» кругов в истории философии и их подразделения на «малые круги». Рассматривать все эти схемы здесь, наверное, не имеет смысла, так как мы ставим в этом отношении перед собой менее масштабные цели. Л. А. Маньковский в своем оригинальном труде «Логические категории в „Капитале" Маркса» (М., 1962) проводит параллель между четырьмя «кругами» логических категорий в «Науке логики» Гегеля и внутренней логикой построения «Капитала» Маркса. Дальнейшее развитие этой идеи дается в статье Г. П. Кармышева «Познание как ряд (круг) кругов в логике Гегеля» (Алма-

Ата, 1974). В. С. Библер развивал «круги» применительно к построению системы категорий («О системе категорий диалектической логики», Сталинабад, 1958) и (в книге «Мышление как творчество», М., 1975) в связи с идеей диалогики (и полилогики). Опыт этих исследований, как и многих других, в частности Т. И. Ойзермана и П. В. Копнина, мы постарались учесть в полной мере.

Исходя из критики Лениным гегелевской концепции истории философии и набросанных им схем «кругов» в философии, мы стремимся определить связь истории и логики познания. В сферу своего исследования вовлекаем материал по первобытному мышлению и культуре так называемого «арабского» средневековья. Под углом зрения идеи «кругового» движения знания этот материал, пожалуй, рассматривается впервые. Таким образом, работа наша не чисто историко-философская, а касается также проблем истории науки и культуры.

Глава I

ЕДИНСТВО ИСТОРИЧЕСКОГО И ЛОГИЧЕСКОГО

1. ДИАЛЕКТИКА ПРОЦЕССА ОТРАЖЕНИЯ

В. И. Ленин в «Философских тетрадях» говорит, что «основной бедой» метафизического материализма было неумение применить диалектику к процессу отражения, к теории отражения. Поэтому он считал необходимым обогатить материализм диалектикой, в частности завоеваниями гегелевской мысли, хотя они и были развиты на ложной основе и в мистифицированном виде. Для понимания диалектики процесса отражения, его механизма важным подспорьем является идея «кругов» в движении человеческого познания. Содержание этой идеи, ее методологические и эвристические возможности, проанализированные на ряде положений, и составляют ближайший предмет нашего исследования.

Мы уже во введении отметили обилие ассоциаций, связанных с термином «круг» в истории культуры, которые, естественно, были знакомы Ленину, остро воспринимавшему язык и языковые средства как орудие человеческой мысли.

Идея «круга кругов» по своей образности находится где-то близко к столь импонировавшим Ленину образам «текущей реки», «живой жизни», «древа жизни», к которым он прибегал для характеристики существа и своеобразия диалектической концепции развития. Кривая линия в отличие от прямой, отдельные круги, соприкосновение этих кругов, переходы между ними, большой круг, который объемлет отдельные круги, спираль — все эти компоненты обра-

за «круга кругов» позволяют достаточно наглядно и живо представить некоторые общие контуры развития познания.

Для углубления идеи круга Ленин был подготовлен освоением открытого Гегелем на мистифицированной основе, затем обоснованного на материалистической базе Марксом и Энгельсом закона отрицания отрицания. В конспекте «Науки логики» Ленин выделил в связи с элементами диалектики и общей характеристикой диалектики такие черты процесса познания, как повторяемость, возврат якобы к старому, движение от утверждения к отрицанию и от отрицания к «единству» с утверждаемым, поступательность движения, включающего в себя все приобретения процесса, становящегося богаче и конкретнее. Там же он связал развитие категорий в логике с историей философии. Еще раньше (1898 г.) в конспекте книги Маркса и Энгельса «Святое семейство» Ленин, давая ее общую оценку, писал: «Маркс подходит здесь от гегелевой философии к социализму: переход наблюдается явственно — видно, чем уже овладел Маркс и как он переходит к *новому кругу идей*» [1]. На этом переходе ниже мы остановимся несколько подробнее.

В структуре «Философских тетрадей», как известно, фрагмент «К вопросу о диалектике» занимает принципиальное место. Он состоит из двух разделов. Темами первого являются: ядро диалектики, диалектика и теория познания, противоположность двух концепций развития, коренное отличие диалектики от софистики и логика «Капитала», диалектика как теория познания, диалектика отдельного и общего. Второй раздел начинается темой «кругов» в познании. Сразу же делается набросок схем «кругов» в философии. Причем ставится вопрос о соотношении исторической последовательности философских систем с выяснением процесса развития мысли. Ленин делает вывод в пользу значимости логики развития. С этим следует сопоставить его размышления по поводу того, почему Гегель излагает Гераклита позже,

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 8. (курсив наш. — *Авт.*).

чем Зенона, вопреки хронологии. Общий характер теории материалистической диалектики как живого, многостороннего познания определяется глобальной идеей включения истории познания в ее состав. Последняя перекликается с важностью каждого оттенка мысли, каждого круга в общем большем круге познания в целом.

Далее, тема «кругов» связывается с анализом слабостей домарксистского, метафизического материализма, которая, в частности, проявляется в способе критики идеализма. Развивая положения о диалектико-материалистической критике идеализма, противопоставленной вульгарно-материалистической критике, в другом месте «Философских тетрадей» Ленин гносеологические корни идеализма раскрывает в контексте общего хода движения познания, который он изображает в виде кривой линии, в виде спирали. «Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее *закрепляет* классовый интерес господствующих классов)» [2].

В конспекте книги Аристотеля «Метафизика» Ленин, развивая тему гносеологических корней идеализма, связывает ее с пониманием познания как «сложного, раздвоенного, зигзагообразного» процесса в противовес метафизическому изображению его как «простого, непосредственного, зеркально-мертвого акта». Спираль и «зигзаги» видоизменяют образ «ряда кругов», подчеркивают момент незамкнутости, перехода «кругов», преемственность и поступательность развития.

Таковы некоторые основные тексты, от которых мы отталкиваемся. Если же пойти дальше того, где встречается термин круг в «Философских тетрадях», то становится совершенно ясным, что только в общем русле разработки диалектики как философской науки, внутри ее цельной системы идея «спирали» имеет значение одного из подходов к пониманию истории и диалектики познания.

---

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 322.

Сначала мы применяем идею «кругов» в познании к истории философии, которую Ленин выделял особо из всех областей знания в деле построения теории диалектики. На это были основания как исторического, так и сугубо теоретического характера. Прежде всего философия на заре выделения знания из мифологии и затем вплоть до формирования и обособления частных наук представляла собой все научное знание. Да и позже она сохраняла функцию представительства знания в целом, поскольку определяла отношение этого знания к реальности в самом общем виде.

Теоретическим же основанием осталось безусловное требование обобщить свой собственный опыт, а затем уже опыт в других сферах. Словом, как говорил Гегель, если логика учит нас доказывать, она прежде всего должна доказать собственное содержание. При этом выделяются имманентно философские критерии познания мира, благодаря чему вся остальная — несравненно большая часть истории познания — предстает не просто как «прочее», а входит органически в диалектику.

Всякая подлинно философская система (в отличие от модных и эфемерных продуктов, канувших в вечность) представляет собой особое видение мира, тот особый способ подхода, приближения к действительности, который нельзя не учитывать. Способность вместить в себя всю полноту этих подходов, оттенков подхода составляет сильную черту диалектики как живого многостороннего познания.

Причем это исключительно полное и пластичное освоение опыта истории философии, по мысли Ленина, не только не расходится с партийностью, а, наоборот, вытекает из нее. Ведь партийность вовсе не равна сектантству, «подыгриванию своим» и «засуживанию чужих», «усечению» и «подправлению». Так, Гегель в своей историко-философской концепции партиен, он третирует материализм вплоть до клеветы на него. Зато он не находит слов для возвеличивания идеализма с неподдельным восторгом. Конечно, в силу господства идеализма материализм незаслуженно третировался, и для восстановления исторической справедливости надо подчеркивать «плюсы

материализма». Но это не значит, что можно прикрывать слабости и просчеты материализма. Только осознание и преодоление их сделает материализм по-настоящему воинствующим, сражающимся, а не сражаемым.

Разумеется, идеализм тоже должен быть взят как в сильных своих сторонах, «рациональных зернах», так и с точки зрения его коренной несостоятельности, ибо для Ленина важен не только опыт «побед», «завоевания», но и опыт «поражения» человеческой мысли, ее «тупиковые ходы», уводящие от действительности. Именно потому, что диалектика не сводится к релятивизму, к полному стиранию границ между истиной и заблуждением, для нее (по закону контраста) имеет значение и опыт заблуждения.

Значимость идеи «круга кругов» состоит в том, что с позиций марксистско-ленинской партийности она позволяет охватить перспективу мирового историко-философского процесса в целом, в его закономерном поступательном движении, предполагающем наличие магистральной линии развития в его разветвленности, многосторонности и многомерности, включающей и отступления в сторону от столбовой дороги по различным тропиночкам и «тупичкам».

Ближайшим контекстом, в котором разворачивается мысль о «кругах», является историко-философская концепция Гегеля. Ее оригинальность и глубину отмечали Герцен, Маркс, Энгельс. Гегель впервые пытался поставить изучение этой громадной области человеческого знания на историческую почву. Он усматривал существенную связь между прошлым и настоящим философии в том, что история философии есть становление самой философии. Развивая свое «понятие истории философии», Гегель считает нужным «изложить, подвергнуть критике и исправить» обычные поверхностные представления об истории философии, которые раньше всего приходят на ум. Эти ближайшие соображения, которые приобрели силу предрассудка, концентрируются прежде всего во взгляде на историю философии как на перечень мнений.

История философии не цепь каких-то приключений и заблуждений, а конкретное развитие филосо-

фии по пути познания истины. Каждая предшествующая система выступает для последующей как материал для деятельности, которая делает эту предшествующую более определенной, более развитой, глубокой. Вместе с тем она предопределяет русло дальнейшего развития, его направление. Поэтому история философии есть процесс последовательного решения определенных задач на каждом достигнутом уровне и перехода к новым задачам на этой основе, а вовсе не слепой метод проб и ошибок, перебора различных решений.

Так, в древнегреческой философии первоначальная космологическая проблематика возникает в противовес религиозно-мифологическому мышлению, но еще проникнута его элементами. По мере развертывания и уяснения трудностей космологической проблематики вызревают вопросы логико-гносеологического характера, проявляющиеся в анализе категорий качества, количества, единого, многого, прерывного и т. д. Это, по определению В. И. Ленина, круговое или спиралевидное поступательное движение, в ходе которого происходит историческое обоснование той или иной точки зрения, поскольку она возникает из полемики и в связи с предшествующей точкой зрения. И в то же время это — самообоснование ее, потому что прежняя теория получает в рамках новой точки зрения свое, подчиненное, место и другое освещение.

Изображение процесса развития философии в виде прямой линии поступательного развития односторонне, так как раскрывает лишь линию экстенсивного развития, т. е. прибавление проблем, категорий, и не показывает их более глубокого осмысления, т. е. линии интенсивного развития. Конечно, в истории философии мы наблюдаем расширение, рост круга проблем: то, что было центральной проблемой на низшем уровне, становится одной из частных проблем на высшем уровне. Но вместе с расширением круга проблем, категорий становится более глубоким освоение каждой частной проблемы, категории, вовлекаемой в более широкую сетку проблем, категорий. Линия экстенсивного развития ведет к более глубокому пониманию разработанных ранее катего-

рий, что невозможно в рамках узкого поля рассмотрения. Ленинская мысль об истории философии как круге кругов имеет прежде всего тот смысл, что в ходе познавательного научного развития одни и те же категории не остаются раз и навсегда данными и выработанными. Круг получается, следовательно, потому, что в ходе движения совершается возврат к исходным и пройденным ступеням. Они сохраняются не как музейные экспонаты, а в постоянном переосмыслении их.

Возвраты, повторения, подражания имели место в истории философии неоднократно. Глубинным основанием их является втягивание мыслительного материала прошлых времен в круговорот реальной жизни. Этот материал через копирование, интерпретацию, переработку оказывается вовлеченным в продолжение своего смысла. Он проявляется по-новому, на него наслаивается содержание, отличное от того, что вкладывал в него мыслитель. Аристотель жив как мыслитель через исторические способы его понимания. Вне этого его мышление не может быть дано людям других эпох.

Поэтому изучение воззрений Аристотеля является, помимо всего прочего, способом развертывания определенных теоретических позиций, особенно в логике. Сторонники узкоформалистического понимания логики подчеркивают, что Аристотель — основатель формальной логики. Поэтому все, что не укладывается в эту схему, ими игнорируется или интерпретируется в негативном плане. Так делается попытка изъять из научного оборота «Топику» как незрелое, «сырое» произведение вопреки тому, что он ссылается на нее в «Аналитиках» и в своем наиболее зрелом произведении «Риторика».

Современный смысл термина диалектика — общая теория развития — далек от аристотелевского. И все-таки при всем различии научно-материалистической диалектики и диалектики в аристотелевском понимании между ними есть нечто общее.

Если аподейктика — наука о строго доказательном выведении знаний — возникла, в частности, как попытка поставить заслон перед субъективизмом и произволом мысли, адептами которого выступили

софисты, то диалектика нужна была для самой аподейктики. На самом деле последнее подразумевает, что предметная область каждой науки определенным образом очерчена и задан способ конструирования теоретического содержания в виде исходных принципов, постулатов и аксиом, в которых отражена «форма», т. е. существо вещей. А откуда берутся сами эти исходные посылки? Надо найти к ним путь. И вот в качестве такого пути Аристотель предлагает диалектику, почему и называет ее «искусством открытий», путем к принципам всех наук, восхождением к началам. Диалектика выполняет эту свою функцию, исходя сначала из чего-то гипотетического, вероятного, правдоподобного, сталкивая противоположности. В конечном счете диалектика, раскрывая и преодолевая противоречия в споре, приводит к определению предмета, которое, в свою очередь, составляет исходный пункт, на который опирается аподейктика. Сфера последней задается наличием выработанных вне ее начал.

Принцип запрета противоречий, который Аристотель объявляет верховным, существенно ограничивается не только предварительной заданностью начал познания, но и тем, что он не распространяется на область возможного. Но все же в конечном итоге Аристотель трактует разрешение противоречия как отрицание диалектически противоречивого характера сущности, ее многопорядковости.

Возврат является характерной чертой любого объективного процесса развития: «Движение и Werden, вообще говоря, могут быть без повторения, без возврата к исходному пункту и *тогда* такое движение не было бы „тождеством противоположностей". Но и астрономическое и механическое (на земле) движение и жизнь растений и животных и человека — все это вбивало человечеству в головы не только идею движения, но именно движения с возвратами к исходным пунктам, т. е. диалектического движения» [3]. Эта мысль приложима и к движению познающей мысли, порой вынужденной отступать, но всегда стремящейся уловить объективную диалекти-

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 308.

ку вещей и преодолевающей в своем развитии зигзаги, серпантины на пути к вершинам и т. д.

Возврат к исходным предпосылкам, их переосмысление — существенная черта диалектики процесса познания. Но с точки зрения историзма не менее существенным является возврат в смысле реализации нераскрытых потенций. Этим можно объяснить тот парадокс, что произведение искусства живет в последующих эпохах более интенсивной, напряженной жизнью, чем в пору своего создания. Кое-что, конечно, можно при этом отнести за счет примысливания. Но главное состоит в том, говорит М. Бахтин, что «смысловые явления могут существовать в скрытом виде, потенциально, и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых контекстах последующих эпох» [4]. Что в «известном» историческом материале могут быть неиспользованные возможности, это положение имеет принципиальный характер. Именно поэтому некоторые современные теоретики становятся платониками, аристотеликами, картезианцами, поклонниками индийской философии (например, В. Вернадский). «Удача» здесь зависит, конечно, не только от воли исследователя, а скорее от всего контекста культурной ситуации. Но и исследователю, действующему в этом направлении, можно предъявить определенные требования. Несомненно необходимым условием исторического мышления является вживание, воспитание в себе способности перенестись в то время, которое нас интересует, допущение возможности встречи с чем-то иным, не похожим на все, что окружает нас. Но этого недостаточно, простое дублирование — еще только начало. Существеннее, говорит М. Бахтин, найти ту отправную точку «вненаходимости», видеть историческую ситуацию со стороны, извне, обнимая ее в целом и задавая ей такие вопросы, которые она сама по себе не задавала (не могла задавать). Естественно, вопросы мы задаем «сами», «свои вопросы». Но характер этих вопросов весьма важен: признаем ли мы современную точку зрения абсолютной мерой или и к ней

---

[4] *Бахтин М.* Смелее пользоваться возможностями. — «Новый мир», 1970, № 11, с. 239.

относимся критически, чуть отстраненно. Встреча двух смыслов означает равноправный диалог, при котором каждый не теряет своего существа и оба взаимно обогащаются. Если одна из сторон — в данном случае современность — заранее ставит себя в привилегированное положение, то «уважительной» встречи не произойдет, произойдет потеря самоценности предшествующей формы.

Считать прошлое «недоразвитым настоящим» значит попросту проецировать современность на прошлое. По этому поводу А. Гуревич удачно приводит слова Гёте:

> То, что духом времени зовут,
> Есть дух профессоров и их понятий,
> Который эти господа некстати
> За истинную древность выдают.

Опасность тем более велика, что, по словам того же А. Гуревича, мы не можем установить диалога с прошлым в прямом смысле слова. Прошлое выступает стороной, подобной тем инопланетным обитателям, сигналы которых мы примем после их исчезновения. Для понимания другой культуры необходимо глубоко осознать свою культуру в историческом развитии, не беря ее в данном виде за вневременной эталон и норму.

Ведь то, что мы называем современностью, далеко не однородно. Современный мир включает в себя различные уклады, системы хозяйствования, быта, традиций, определенным образом связанные между собой и образующие противоречивое напряжение единства. Противоречивость, «незамкнутость» культуры, наличие внутри нее различных потенций обнаруживается уже тогда, когда мы покидаем изолированную область культуры, выясняем взаимодействие различных сфер и уровней культуры и тем самым обнаруживаем несходство, многообразие: между различными сферами культуры идет спор, который не завершается в рамках эпохи.

Обнаружение нового в старом культурном опыте может происходить и за счет расширения рамок исторического знания, выявления новых материалов, текстов. Когда-то мы ничего не знали о культуре

майя. Но это означает, что в чем-то горизонт нашего видения был беден и несовершенен. Конкретный историзм несовместим с модернизацией, он совпадает с требованием Ленина «не приписывать древним такого „развития" их идей, которое нам понятно, но на деле отсутствовало еще у древних» [5].

Модернизация ведет к своего рода «взаимной аннигиляции» прошлого и настоящего: прошлое теряет свою специфику, настоящее остается в своей прежней первоначальной заданности. Сошлемся в этой связи на пример из области литературоведения. В. Ярхо в статье «Древнегреческая трагедия» ставит своей задачей выявить те моменты в художественной структуре жанра античной трагедии, «которые делают его в наибольшей степени непохожим на трагедию нового времени» [6]. Существо трагического конфликта в «Антигоне» усматривали в столкновении кровнородственных связей с государственным началом. В. Ярхо показывает, что «спор между Креонтом и Антигоной идет вовсе не о правах семьи и государства, а о различном понимании существа закона: должен ли он совпадать с вечными установлениями богов или может основываться на таком непрочном, преходящем основании, как разуме единичного субъекта?». Но помимо конкретно-исторического своеобразия античная трагедия содержит еще и мировоззренческий слой вечного значения, который «делает Антигону принадлежностью не только породивших ее перикловых Афин, но и всей человеческой культуры» [7].

Гегель сформировал такую схему истории философии, которая в качестве эталона намного определила набор систем и личностей, которые подлежали «действительно» философскому рассмотрению, с обоснованием, почему «по боку» надо оставить остальной материал. Исключительно низкая оценка Гегелем средневековой восточной (Андалузия находится западнее Италии и Франции, но ее мыслители

---

[5] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 222.

[6] *Ярхо В.* Древнегреческая трагедия. — «Вопросы литературы», № 7, 1974, с. 187.

[7] Там же, с. 198, с. 206.

тоже восточные...) философии в свете современных исследований выглядит «бледно». Мы встречаемся здесь с разнообразной и богатой гносеологической, логической, космологической, эстетической тематикой и в ней есть свои противодействующие силы, движение, повторы. Так, проблема противоречия у аль-Фараби встает в связи с поисками исходных начал научного знания, у Омара Хайяма — в связи с проблемой добра и зла. Может быть, если внимательно вдуматься в опыт средневековой восточной философии, то и здесь мы найдем не одну лишь линию, а разбросанный во времени и пространстве процесс развития со своими перипетиями и достижениями.

Для того чтобы не сплющивать историю, надо признать равноправность различных исторических типов и форм сознания не в смысле релятивизма, а в смысле их исторической реальности, продуктивности и самоценности. Тогда история предстает в своей многомерности, полифоничности (Бахтин), полилогичности (Библер). Мысль, переданная через текст, выступает в качестве мысли для мыслящего человека. Точно так же, как развалины Вавилона или Хатры не «заговорят» для поглощенного повседневными заботами человека.

Но «люди походят больше на свое время, чем на своих родителей». Последующие поколения что-то добавляют от себя, от своего горизонта видения, от своих потребностей, так как обращают внимание на то, что могло у мыслителя остаться на «периферии его зрения». В таком процессе мышление способно стать критичным, свободным, пластичным. Сознание ограниченности таит возможность ее преодоления. Вот почему конкретный историзм требует самого внимательного отношения к эмпирии, вовлечения всего богатства развития человеческой мысли в сферу теоретического анализа.

В понимании Гегелем связи философии с историей философии, логического и исторического имеется существенный изъян, связанный с превознесением логического, с пренебрежением к самоценности исторического. У него философия закончила свое развитие в его системе и целиком «свернулась» в ней. Здесь собственный идеализм стал эталоном оценки

всей предшествующей философии, ее усечения, сектантского ее понимания.

Для Ленина же важна открытость философии, устремленность в будущее. История — это не только то, что прошло, а и то, что продолжается. Поэтому Ленин подчеркивает, что диалектика не просто учение о живой жизни, но и жизненная концепция, сознающая свою историчность. И как таковая, она вплетена в «круговое» движение познания. Нельзя упустить ни одного оттенка, ни одного способа подхода, приближения к действительности, нельзя перечеркнуть потенций развития мысли, которые могут обнаружиться со временем. Историческая цельность и неповторимость философского мышления не должны быть утрачены. И вот в этом-то качестве история философии оказывается незаменимым моментом непрерывного углубления и обогащения смысла философии, а не просто приложением и историческим комментарием к философии как готовой форме знания. Ленин определяет диалектику «как *живое,* многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с философской системой, растущей в целое из каждого оттенка)...» [8].

Абстрактный историзм, отталкивающийся от анализа зрелой формы при абсолютизации последней, как у Гегеля, не позволяет полно и аутентично реконструировать историю и превращается в логицизм, телеологизм, фатализм. Логицизм — своего рода преформизм применительно к истории мысли: мысль в реальном диалектическом процессе развития, изменения, трансформации по своему содержанию выступает как остающаяся тождественной и заданной сначала и лишь меняющейся по форме. Сила и опасность логицизма в его «практичности», в том, что «вирус современности» живет в нас безотчетно. Есть схема истории диалектики: наивная диалектика древних, диалектика в немецкой классической философии и материалистическая диалектика Маркса. Дело не только в том, что эта схема неполна. Уровни, ступени диалектического мышления разли-

[8] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 321.

чаются лишь эмпирически, теоретически же содержание подчас заимствуется из определенных штампов относительно диалектического материализма.

Обратной стороной логицизма, его взаимодополняющей крайностью является историцизм, форма абстрактного историзма, превращающегося в релятивизм. Включая философское мышление в систему исторически определенной культуры, историцизм замыкает культуру в нечто обособленное, замкнутое, непроницаемое, разрывая цепь времени. Можно сказать даже категоричнее: степень развития цивилизации определяется ее способностью освоить и абсорбировать в себя менее развитые цивилизации. Со столкновением культур, различных установок и строя мысли можно встретиться и в мозаике современного мира, когда подчас имеется элементарное непонимание в силу чуждости понятий, обычаев, книг, предназначенных для «внутреннего употребления». Определяющими факторами здесь являются, конечно, экономические, социальные и политические, но культурный, логический аспект, несомненно, наличествует и требует терпения, умения вникать в непонятный и иной строй восприятия мысли, без подгонки его сразу и механически под «привычное и родное».

Но ленинская формулировка имеет и тот смысл, что каждый отдельный этап, отдельная философская система представляет также круг, определенную замкнутую сферу с присущим ей кругом проблематики. Этот круг можно рассматривать прежде всего с точки зрения той центральной проблематики, которая в нем разбирается. Тем самым мысль историка направляется от частностей к центральному ядру анализируемой системы как целого.

Иногда заявляют: никакие модели, «реконструкции» не нужны, тем более такие расплывчатые, как «круги» с их отнесенностью ко всему и вся.

«Ищите и обрящете» — так можно было бы сформулировать оптимистическую и вместе с тем упрощенную схему, которая подчас предлагается вместо всякого «теоретизирования». Причем факты в их совокупности дают возможность проявляться в качестве «гипотез», «допущений» или «подтверждений» марксистским историческим принципам объективно-

сти, всесторонности и развития. Ни о каких возможностях реконструкции в отношении прошлого не может быть и речи. Возможность — это только будущее, с которым связано прогнозирование .Оставим в стороне все затруднения, связанные с ориентиром на «сам» факт. В случае истории философии или истории науки самым существенным является текст, зафиксированный теоретический документ. Но его нельзя «включить» в историю просто так, надо его понять, осмыслить.

В данной конкретной ситуации в обостренной форме выражается то, что имеет всеобщую силу: факты существуют для натренированного глаза и вышколенного ума. Имея в виду общественно-историческую заданность способа видения и результатов, достигаемых индивидом. Гёте говорил: если вычесть то, что падает на долю других, то отнести за мой личный счет пришлось бы очень немногое.

Не «отмысливать» «примысленное» (избавляться от «идолов», по выражению Ф. Бэкона), а действительно критически осмысливать факт в его связи с другими фактами в свете совокупного опыта человечества и практики — такова методологическая функция диалектики. Никто не призывает ломать «своеволие» «упрямых фактов». Просто мы должны научиться их осваивать, двигаться в них свободно. А этого нельзя сделать путем внешнего соположения фактов и диалектики.

Наличие цельностей, совокупностей, органических систем различного уровня и порядка получило ныне широкое признание. В подчеркивании этого обстоятельства приоритет, несомненно, принадлежит марксизму.

Излагая философию Анаксагора, Гегель в связи с понятием цели говорит о завершенности каждой сферы реальности и включенности ее в более широкое целое. Ленин не оставляет без внимания последующей, уже приведенной выше, мысли Гегеля, связанной с образом «круга»: «Круг, завершенный внутри себя, но завершение которого равным образом есть переход в другой круг; — вихрь, центр которого, куда он возвращается, лежит непосредственно на периферии другого высшего круга, поглощающего

его» [9]. На периферии круга находятся «точки роста», т. е. трудности и проблемы, которые задаются, но неразрешимы на данном уровне. Это потенциальные, скрытые возможности. Их выявление касается не только способа выражения, но самой сути процесса развития познания, его имманентного хода. То, что было в себе, становится, по выражению Гегеля, существующим тем самым для себя, т. е. более определенным, развитым и глубоким. Такое прогрессивное углубление познания совершается за счет того, что каждая предшествующая ступень выступает как материал и почва для последующей. На ранних философских системах эту связь легче проследить, но, по существу, необходимо придерживаться такого взгляда, рассматривая всю историю философии. Если непрерывный возврат к исходным и пройденным уровням образует объемлющие друг друга круги, центры которых могут быть соединены прямой линией, то наряду с этим идет ряд процессов, образующих круги от точек роста на периферии этих центральных кругов, в силу чего история философии предстает как «большой возвращающийся в себя ряд процессов развития» (Гегель).

В данном исследовании мы попытались тезис об «органических системах» применить к истории познания, к истории философии и идентифицировать ее с образом «круга». Самое общее определение круга («критерий круга») — замкнутая себетождественность. Это определение приложимо и к определенной «философской школе», и к развитию философии на определенном отрезке человеческой истории. Здесь уже намечается культурологический подход, ибо смысл философской системы раскрывается в замкнутости определенной системы культуры. Последняя есть единство, включающее архаические и перспективные элементы, различные уровни ее зрелости и выражения. Каждая система культуры, понимаемая как способ функционирования и воспроизводства социального бытия, как интегральная характеристика отношения людей друг к другу и к природе, носит в себе элементы консервативности,

[9] Цит. по «Философским тетрадям» В. И. Ленина. — *Ленин В. И.* Полн. собр. соч, т. 29, с. 241.

стабилизирования и потенций, которые обнаружат свое значение и силу в других обстоятельствах.

Рассматривая философские построения в целостном контексте всей культуры данной эпохи, мы ориентируемся на специфику данного духовного феномена, на то, как в его своеобразии преломляется вся эпоха, как солнце отражается в капле воды. Это радикально отличается от простого соположения с социально-экономическими факторами или, что еще хуже, от механического выведения философских конструкций из них на манер Шулятикова.

Консервативность — тоже важная черта любого «круга». Она хорошо прослеживается в развитии теоретических концепций, которые «не сдаются» и не уступают своего «места» до конца, не «исчерпав» всех своих ресурсов. Теоретическая система «занашивается до дыр», подштопывается, залатывается и... продолжает здравствовать до поры до времени. Лакатос дает яркие примеры к истории доказательства «правильности» раз принятой теоретической конструкции: обнаружение случаев, противоречащих основной предпосылке и подрывающих ее значимость («контрапримеров»), первоначально объясняется несовершенством в доказательстве, и дело ограничивается «локальными заплатами»; если эти случаи упрямо не поддаются такой их обработке, то они зачисляются в ранг «монстров», «патологических случаев», которые любым способом подвергаются дискриминации, включая «лингвистические хитрости» (при этом игнорируют то, замечает Лакатос, что в генетике говорит даже о «подающих надежду уродах»).

Догматик не ставит вопроса о проверке «правильного», не думает возвращаться от исключений к доказательству и его предпосылкам. В другой форме и в других словах Лакатос здесь касается «возврата» к исходным предпосылкам, составляющего важнейшую черту современного знания в методологическом отношении, а также момент «кругового» понимания движения знания.

Любой мыслитель опирается на предшествующий идейный материал, и в этом смысле его система имеет основание вне себя, исторически обоснована. Но

самобытность системы состоит в том, что в ней происходит «закругленность», превращение исторического основания в момент самой системы, которая поэтому выступает как ни на чем внешнем не основанная, сама себя обосновывающая система.

Если согласиться с критериями, имманентно присущими данной системе, то придется признать и все ее выводы. Изнутри системы можно раскрыть ее несоответствия, непоследовательности, но не ложность коренных принципов.

Называя философию Беркли экстравагантной, абсурдной, Дидро говорил в то же время, что, к стыду человеческого ума, эту систему «всего труднее опровергнуть». В этом пункте он, по словам В. И. Ленина, приближался к взгляду «современного материализма», «что недостаточно одних доводов и силлогизмов для опровержения идеализма, что не в теоретических аргументах тут дело» [10].

Логический анализ истории философии, выявляющий теоретическое освоение мира в философских системах, совпадает, должен совпадать с социологическим анализом, показывающим, как формируется конкретная теория на определенном материально-практическом базисе. На полях того места книги, где Гегель возвращается к тезису о соответствии развития философии в истории развитию логической философии, В. И. Ленин формулирует свою позицию: «Тут очень глубокая и верная мысль в сущности материалистическая (действительная история есть база, основа, бытие, *за коим* идет сознание)» [11].

Развитие по «кругам» через обоснование и самообновление не является филиацией идей. Гегель рассматривает сами обстоятельства и условия, в которых коренятся те или иные философские системы как ступени развития духа. В этом проявляется его особенная слабость в области философии истории, коренной порок его подхода к объяснению явлений духовной жизни общества, которые, согласно марксизму, должны быть выведены из материальных условий жизни общества, из его экономической структуры. Властное давление общественных потребностей

[10] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 28.
[11] Там же, т. 29, с. 237.

является доминирующим фактором развития философии. Но внутри и в рамках этой зависимости философия, как особая отрасль разделения труда, обладает относительно самостоятельным ходом развития. С точки зрения задач логического освоения истории диалектики эта относительно самостоятельная закономерность внутреннего развития философии имеет большое значение.

Особо надо подчеркнуть, что главное мысленное содержание образа «круга кругов» состоит в выявлении логики поступательного развития философии, т. е. в раскрытии истории философии как процесса становления философии. Сама философская наука марксизма как система категорий есть ряд кругов, «витков», уровней связи категорий. Единство истории философии и философии есть, следовательно, единство логического и исторического; последние, образуя всеобщие методы познания, находят наиболее адекватное применение в самой философии.

Изложение сути диалектики — закона единства и борьбы противоположностей — как закона, вытекающего из истории знания и оправдываемого этой историей, характеристика категорий как узловых пунктов в сети познания и основного содержания логической теории — все это взятое в связи с совокупным философским учением марксизма утверждает нас в мысли о принципиальном значении совпадения исторического и логического в трактовке диалектики как философской науки.

При историческом рассмотрении, нацеленном на анализ логики развития типичных форм философского знания (в которых отражены основные узловые пункты в сети познания), не грозит ли исследованию опасность изображения процесса развития философии как голой филиации идей? Нет, ибо в имманентной логике, т. е. в противоречиях, вызревании средств для их разрешения, позволяющем перейти на новый, более высокий уровень, обнаруживаются сдвиги в более широкой системе связей, во всей системе общественной деятельности. Разработка новых категорий, новой категориальной сетки означает смену уровня и структуры предметной деятельности. Ведь последняя — единая всепронизывающая основа

всех явлений культуры. В любом ее элементе можно показать сдвиги, происходящие в категориальном строе. Значит, с одной стороны история философии подразумевает более широкую систему связей. С другой стороны, она выражает на своем, понятийном языке это содержание и его развитие. Но развитие категориального строя, поскольку оно заведомо не есть дело лишь философии и философов, можно проследить и по обыденному сознанию, и по конкретным специальным отраслям знания.

2. О «КРУГАХ» В ФИЛОСОФИИ

Формулируя идею о развитии познания в виде ряда кругов, В. И. Ленин в порядке предварительной конкретизации намечает «круги» в философии. Они должны помочь понять внутреннюю связь исторического процесса развития философской мысли. Поэтому хронологический порядок анализа не является обязательным. Выделенные Лениным схемы кругов мы попытаемся теоретически объяснить, исходя прежде всего из контекста «Философских тетрадей». Разумеется, мы не претендуем на полный анализ связи философии с определенной культурой, эпохой, на систематическое прослеживание зарождения определенного «круга идей», их эволюции, стабилизирования, изживания и т. д. Представить историко-философский процесс в таком цельном виде — задача, выходящая за рамки нашего исследования.

В пользу первого круга «от Демокрита до Платона и диалектики Гераклита» можно привести ряд доводов. Во-первых, вынесение в замыкающее звено этого круга Гераклита позволяет уловить общий дух древнегреческой философии, ее *наивность*, которая так поражала и изумляла Ленина, что он отметил: «прелестно». Во-вторых, в схеме точно обозначены две философские линии — материализм и идеализм. О «вечности» линии Демокрита и Платона Ленин говорил еще в книге «Материализм и эмпириокритицизм». В-третьих, обозначены две концепции развития: диалектическая и метафизическая. «Превращение одни понимают в смысле наличности мелких качественноопределенных частиц и роста (respective

уменьшения) [соединения и разъединения] их. Другое понимание (Гераклит) — превращение *одного в другое*» [12]. В-четвертых, и это весьма существенно, выделено в качестве ведущей нити развития органическое тяготение материализма к диалектике. Ведь Ленин подчеркивает заслугу Гераклита не просто как материалиста, но одновременно и как диалектика. По поводу знаменитого гераклитовского положения об едином космосе, который не создан никем из богов и из людей, а представляет собой живой, закономерно воспламеняющийся и закономерно угасающий огонь, Ленин так и пишет: «Очень хорошее изложение начал диалектического материализма» [13].

То новое, что Гераклит выдвинул на первый план по сравнению со своими предшественниками, состоит в энергичном подчеркивании идеи движения, становления. Ему приписывается выражение «все течет» (панта рей по-гречески). И потому «нельзя войти дважды в одну и ту же реку». По этому поводу В. И. Ленин пишет восхищенно: «наивно и прелестно», показывая, как убедителен здесь образ текущей реки. Согласно Аристотелю, смысл этого образа состоит в следующем: «Бытие и небытие есть одно и то же, что все и есть и не есть». Здесь выражена связь движения с противоречивостью вещей, заложенной в самой их сути, а не где-то на периферии их существования. Отрицание вещи находится в ней самой, как самоотрицание, как присущее ей собственное отрицание — небытие, как внутренняя ее противоречивость. «Сочетай целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; из всего да будет одно, из одного все». Противоположность, различие существует таким образом, что каждое особенное (так, например, дух) существует в отношении не к другому вообще, а к другому самого себя, в котором он восполняет свою односторонность, к природе.

В. И. Ленин исходит из того, что суть взглядов Гераклита находит отражение в цитате из Филона. Вот она: «Ибо единое есть то, что состоит из двух противоположностей, так что при разрезании пополам

[12] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 241. К числу первых, видимо, можно отнести Демокрита и Анаксагора.

[13] Там же, с. 311.

эти противоположности обнаруживаются. Не это ли положение поставил, по словам эллинов, их великий и славный Гераклит во главу своей философии и гордился им как новым открытием» [14]. Если отвлечься от наивного «разрезания пополам», то здесь впервые выражено не абстрактное противоречие — наличие противоположных друг другу предметов (или их сторон), у которых в то же время может быть нечто тождественное, общее. Это — великая мысль о конкретном противоречии, как тождестве противоположностей внутри единого [15]. «Половинки» существуют в целом, через целое. Это — мысль, которая через античность, Возрождение, Гегеля перешла в марксистское понимание движения и развития. Есть основание так утверждать потому, что, определяя ядро, суть диалектики в своем фрагменте «К вопросу о диалектике», В. И. Ленин буквально воспроизводит приписываемую Гераклиту формулировку.

Связь, отношение противоположностей носит напряженный, динамический характер, есть не застывшее единство, оно подобно гармонии натянутого лука и лиры.

Время Гераклит рассматривает как ту «телесную сущность», в которой выражается движение. Действительно, сущность времени как раз и состоит в том, чтобы в небытие быть в качестве будущего, которым становится настоящее.

Продолжая линию Фалеса, он берет за начало физическую стихию — огонь, поскольку в нем достаточно полно выражено такое начало, которое само по себе представляет процесс. Огонь существует в процессе, в собственном самопожирании. Жизнь живого организма как раз и есть самосозидание и саморазрушение.

Движение огня, или, что то же самое, развитие природы, есть круг. Повторение имеет место потому, что в каждой вещи по существу заложено двойное отрицание. Первым отрицанием является наличие в нем противоположности, раздвоение его. Но через это самоотрицание предмет не распадается, а самоутверждается в процессе достижения единства поло-

[14] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 312.
[15] Там же.

жительного и отрицательного, их взаимопроникновения, что составляет второе отрицание.

Есть две стадии процесса развития огня: «путь вверх — путь вниз». Первый путь: от огня к воде, от воды к земле. Второй путь: земля «распускается» в воду, вода — в огонь. Иначе говоря, Гераклит характеризует первый как путь «вражды и спора» (раздвоения), а второй как путь «согласия и мира» (объединения). Гегель усматривает здесь идею превращения элементов (в противовес метафизическому пониманию) как наличия того, что еще должно возникнуть. В соответствии с последним часть, входящая в целое, мыслится существующей обособленно как часть, а не как момент целого, что имеет место на самом деле. Узость мышления естествоиспытателей, игнорирующих превращение, состоит еще и в той посылке, что они якобы говорят только о том, что видят. Присоединяясь к рассуждениям Гегеля, В. И. Ленин отмечает: «Очень верно и важно — именно это повторял популярнее Энгельс, когда писал, что естествоиспытатели должны знать, что итоги естествознания суть понятия, а искусство оперировать с понятиями не прирождено, а есть результат 2000-летнего развития естествознания и философии.

У естествоиспытателей узко понятие превращения и нет понимания диалектики» [16].

Необходимость, закономерность, становление, происходящее через борьбу,— все это рок, судьба, т. е. нечто мифологическое, сохранившееся от прежнего мышления. Как только вечная перемена, «борьба», «раздор» впервые предстали перед умственным взором, человек был, конечно, потрясен и подавлен этой картиной. Поэтому принятие диалектического взгляда на мир стало у Гераклита элементом глубоко трагическим. «Совпадение противоположностей» есть случайная куча сора, «война», «игра в шашки», «случай», «судьба» — едва ли, как говорит А. Ф. Лосев, более жгуче, больнее, интимнее, глубже можно выразить трагедию бытия. Переход меры наказывается богинями возмездия — эринниями. Это напоми-

[16] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 236. В. И. Ленин имеет в виду мысль Энгельса, высказанную в предисловии ко второму изданию книги «Анти-Дюринг».

нает Анаксимандра, у которого «справедливость» понимается как состояние равновесия между различными элементами, а безграничность запаса материи нужна для воспрепятствования «несправедливым» поползновениям какого-либо элемента возобладать.

Опора на непосредственное созерцание не позволила Гераклиту (и вообще древнегреческой философии) дойти до сознательно-теоретического понимания диалектики, до понимания диалектики, конструктивной роли понятия противоречия, поскольку последнее не проявило еще себя в конкретных науках (только что зародившихся). Ссылаясь на книгу Гомперца «Греческие мыслители», В. И. Ленин пишет: «...вынужденное, из-под палки, *признание* единства противоречий, без признания (из трусости мысли) диалектики» [17]. Эту мысль он развивает, но уже как итог собственного рассмотрения античной философии, и во фрагменте «К вопросу о диалектике», затем в конспекте «Метафизики» Аристотеля. Имея в виду идею тождества бытия и небытия, В. И. Ленин фиксирует: «...подошли к ней греческие философы, но не сладили с ней, с диалектикой» [18]. Получается двузначный ответ: диалектика есть у Гераклита и ее нет у Гераклита. Есть — как непосредственное узрение, запрос, поиск. Нет — как теории диалектики. И это относится не к одному только Гераклиту.

Все безмерное, неопределенное чуждо греческому мышлению, дурно, безобразно, непонятно. Анекдот о том, что пифагорейцы несоизмеримость диагонали квадрата с его стороной считали тайной, в которую не следует посвящать неискушенных людей, видимо, имеет какую-то историческую основу. В работе Маркса «Очерки критики политической экономии» есть указания, которые проливают свет на ту «действительную историю», которая определила стиль и особенности греческого мышления, его неспособность сознательно овладеть диалектикой противоречий, бесконечным. Способность античной культуры созда-

---

[17] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 231.
[18] Там же, с. 326.

вать законченные формы определенного содержания, удовлетворяться данным проистекает из ее экономического базиса [19]. Патриархальный, устойчивый характер общественных порядков имел основой мелкое крестьянское хозяйство и производство самостоятельных ремесленников, сочетавшиеся с рабством и личной зависимостью. Узколокальный характер античного полиса выражался уже и в том, что географически все государство — город с примыкающими к нему пашнями — можно было обозреть единым взглядом. Человек здесь — цель производства, он противостоит продуктам производства и потребляет.

Несколько неестественным представляется с такой точки зрения товарно-капиталистическое производство, которое ставит целью производства богатство. Но именно такое производство в погоне за богатством, ненасытной жаждой его, разрушает всякие застойные формы отношений. Каждое из них оказывается чреватым своей противоположностью, ритм движения проявляется в исключительном напряжении противоречий. Капиталистическое производство — исторически ограниченная форма бесконечного развития человеческих сил, проявления возможности безграничного развития человеческой культуры. «Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу? Человек здесь... воспроизводит себя ...во всей своей целостности. Он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [20].

Боязнь противоречия и бесконечного коренится не в особенности античного мышления как такового, а в бытии, за коим идет сознание,— в уровне всей и

---

[19] Прекрасное типологическое сравнение античного и современного понимания меры как «ставшего» и «становящегося» дает А. Ф. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии», т. 1. М., 1930.

[20] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. 1, с. 476.

прежде всего материальной культуры. Наоборот, «новое время» не убоялось ни того, ни другого, что опять-таки коренится в «проклятой материи». Современная наука, в частности математика, извлекала и извлекает из привлечения понятий противоречия и бесконечного далеко идущие следствия.

У Гераклита субъективное сознание понимается как единое для всех людей и причастное «божественному разумению». Последнее же есть логос, огонь — т. е. порядок, закономерность самих вещей. И душа — «психея» — тоже нечто материальное, так как более «сухая психея» объявляется наилучшей (мотивы такой квалификации неизвестны). Душа нераздельна с телом, его сущность, внутренний смысл, как логос — смысл всего космоса, и приобщается она к логосу посредством вдыхания. «Подобно тому, как угли, очутившись близко от огня, становятся огненными, а отделившиеся от него тухнут,— говорит Гераклит,— так та часть окружающего мира, которая нашла приют в наших телах, делается почти неразумной благодаря отделению» [21].

В. И. Ленин обратил внимание, как мы уже отмечали, на то обстоятельство, что Гегель излагает Гераклита после Зенона, хотя он жил раньше Зенона (но хронологические датировки применительно к античности сами довольно условны). Гегель руководствуется здесь соображениями, исходящими из схемы его логики, где бытие и ничто излагаются раньше становления. В. И. Ленин также считает, что хронология не главное в истории философии. Более веским аргументом у Гегеля является подчеркивание того, что, так как диалектика Гераклита объективна, она — выше по содержанию, ближе к истине, чем точка зрения Зенона. Зато точка зрения Зенона выше по форме, т. е. совершенно четко фиксирует внимание на логической стороне диалектики. У Гераклита как раз не хватает субъективности, т. е. осознания формы постижения объективной диалектики вещей.

Но задача соединения субъективной диалектики, как логической активности в познании, с объективной диалектикой самих вещей подразумевает дли-

---

[21] Цит. по кн.: *Гегель Г. Ф. В.* Соч., т. IX, с. 260.

тельную историю практического и теоретического освоения мира, постижения «логики вещей». Отталкиваясь от наивной диалектики Гераклита, В. И. Ленин формулирует программу исследований сознательной диалектики, которая может строиться и развиваться лишь на основе обобщения всей истории познания.

В намечаемых Лениным «кругах» в истории философии первым основным «кругом» является античная философия. Здесь, как показано выше, диалектика представлена в форме наивной диалектики, опирающейся на непосредственное созерцание. Общей посылкой этой диалектики является признание тождества бытия и мышления. Основные ее определения выражают мерность бытия, категории непосредственного бытия. Правда, в виде потенции здесь «задето все, все категории» (В. И. Ленин). Стремясь раскрыть диалектику движения вообще, античная мысль опирается на простейшие модели механического движения.

Второй — основной, более широкий и богатый — «круг» в движении познания Ленин условно обозначает как «философию Возрождения», включая в него имена Р. Декарта, П. Гассенди и Б. Спинозы. Характерно, как мы уже отмечали, что Ленин неоднократно развивает положение о заслугах материализма в разработке диалектики, называя имена крупнейших материалистов. Этот период связан со становлением капиталистических производственных отношений, с невиданным доселе ростом производительных сил, зарождением современного естествознания и эксперимента. Поскольку первоначально наибольшее развитие получает механика (Г. Галилей, И. Кеплер, И. Ньютон), то механическое движение воспринимается непосредственно как движение вообще, а материя лишь как протяжение.

Возвестила новую эпоху система гелиоцентризма, в которой система ограниченного мира, отнесенная к локальному миру человека, оказалась под судом критики разума, основательно окрепшего, опиравшегося уже на объективную систему отношений. Поэтому идея бесконечности мира и совпадения противоположностей составляет основное содержание в итальянской философии (особенно в учении Бруно), кото-

рая, в свою очередь, создала предпосылки для всей философии нового времени.

То, чем кончила древнегреческая мысль, с того начинается философия нового времени — с сомнения. Результат становится началом. Но сомнение выполняет здесь принципиально иную роль, отнюдь не сводясь к скептицизму. Это — расчистка пути для исследования, свободного от схоластики и религиозного мировоззрения. Конфликт науки с религией в известной мере был подготовлен в недрах схоластической философии. Не говоря уже о материалистической линии номинализма, само то обстоятельство, что мыслители — хотя и по внешним поводам — прибегали к доводам разума, к аргументам из философской традиции, рано или поздно должно было привести к взрыву системы схоластической философии изнутри.

Сомнение было средством разделаться с заранее заданными предпосылками и религиозными догмами и прежде всего с принципом противопоставления «небесного» и «земного», производящей и сотворенной природы, т. е. начинающейся с самой себя философии. Освобождаясь от религиозной идеологии, философия ставит целью поставить человека непосредственно лицом к природе, к «великой книге мира». Изначальную противоположность истинного, духовного и суетного, земного, материального мира она превратила в гносеологическую противоположность, в вопрос, разрешаемый в ходе познания человеком предметного мира, действительности.

Диалектика как философская наука должна отталкиваться от проблемы отношения мышления к бытию, ибо ее цель — выражение движения объективного мира в логике понятий, в мышлении. Но сама эта проблема получает последовательно материалистическое решение лишь на основе точки зрения развития. В философских системах Декарта и Спинозы, как и других философов нового времени, исходная проблематика диалектики не рассматривается сознательно — методологически в аспекте развития.

Естественно, что схоластически-религиозное мировоззрение в той или иной мере продолжало довлеть над умами. Философы этого времени являются мета-

физиками в том смысле, что они занимаются вопросами, находящимися за пределами компетенции физики, и формулируют некоторые абсолютные принципы бытия и знания. Излюбленными же предметами этой метафизики, завещанными теологией, являются бог, бессмертие души и свобода воли. В то же время философия, обретя собственную почву, испытывает не просто изменения и смену философских систем, а процесс развития, т. е. обоснования предшествующей системы последующей и самообоснования последней в ходе критики предшествующей системы.

Природа как подлинный предмет познания — основная посылка новой философии. Эта посылка утверждается прямо и непосредственно Бэконом. Именно поэтому у него естественная наука — мать всех знаний. Причем материя, по выражению Маркса, улыбается у Бэкона всем чувственным блеском человеку, понимается как нечто качественное, находящееся во внутреннем самодвижении.

Но диалектические моменты присутствуют во взглядах Бэкона в неразвитой форме предвосхищения, предчувствия и потому соседствуют с методологическими рецептами в духе эмпиризма, положившими начало метафизическому способу мышления в смысле антидиалектики.

Именно Декарт подчеркнул значение сомнения как методологического принципа в отличие от схоластического принятия на веру заранее заданных истин, как принципа, позволяющего выявить достоверное знание. Сомнение выступает, таким образом, как требование не принимать знание известным, готовым, а постичь его, выявить генезис, т. е. как момент диалектического мышления. Этот методологический прием внутренне связан с принципом философии Декарта и диктуется такой конструкцией мышления, которое не хочет иметь вне себя никаких предпосылок и стремится начать с самого себя как деятельности. В самом деле, отвергая все, что вызывает сомнение, Декарт в качестве абсолютно бесспорного, самоочевидного положения признает существование мыслящего субъекта, чье существование органически, имманентно подтверждается уже в

самом акте сомнения, признания чего-либо в качестве недостоверной или истинной реальности.

Знаменитое cogito ergo sum означает у Декарта, что дух субъективно более очевиден, а потому и объективно более реален, чем материя. Сомнение выполняет роль отграничения духа от предметной реальности. Сущность субъекта полагается в мышлении, игнорируется его чувственно-предметное бытие. Но поскольку дух существует лишь через противоположное, то природа превращается в самый интересный объект внимания и изучения. Правда, природа эта не непосредственна, она предстает перед человеком через призму математического знания, количественного созерцания и потому выступает лишенной всех свойств (твердости, веса, цвета и т. д.), кроме одного — протяженности. Такое понимание сохраняется как характерная черта механицизма, свойственного почти всему домарксовому материализму. «Остаток» схоластически-религиозного воззрения сохраняется в виде представления мышления как целиком отличной от материи, особой сущности, бытие которой и состоит в акте мышления. Но существенный шаг вперед состоит в том, что дух понимается как человеческий, присущий человеку акт, действие мышления. Признание чего-либо истинным есть деятельность мысли, но в этой деятельности воспроизводится не она сама, а предметное содержание истины. С той позиции, которую занимает Декарт, становится понятной субъективность критериев достоверности знания (ясность и отчетливость). Недостатки точки зрения Декарта вытекают из фиксирования резкой противоположности духа и тела, из дуализма двух самостоятельных субстанций. Дух соединяется у Декарта с материей не философским, а теологическим способом, через бога. Окказионализм, опирающийся на Декарта, провозгласил непостижимость соединения тела и души как совершенно разнородных начал. Положение о том, что бог связывает их, но непознаваемым путем, свидетельствовало об односторонности понятий, из которых исходили как из единственно правильных.

Философия Гассенди с точки зрения идеи «кругового», спиралевидного развития весьма примечатель-

на. В ней совершается возврат к античному атомизму, т. е. косвенно к зачинателю первого «круга» — к Демокриту. Само восстановление атомизма, в частности эпикурейства, которое охаивалось в средние века и подлинный исторический смысл которого был предан забвению, имело громадное научно-философское значение. Но Гассенди не ограничивается воспроизведением идей античного атомизма, а дает ему новую жизнь, выступая как оригинальный философ. В особенности он обогащает идеи Эпикура данными науки своего времени, открытиями физики и астрономии. В области теории познания Гассенди сенсуалист, выступает против врожденных идей, энергично подчеркивая, что только чувство является источником знания. «...Чувство — это первый критерий, на который должны опираться другие...» [22]. Эта посылка в понимании диалектики процесса познания сохраняется и диалектическим материализмом, показывающим необходимость чувственно-предметного освоения мира. Но он дополняет и развивает ее признанием диалектики понятий, диалектики теоретического мышления, которая отсутствует у Гассенди. Его точка зрения по сути дела составляет основу локковской теории происхождения научного знания. Недостаток ее состоит в том, что мышление сводится к чувственности, а не выводится из нее как особая деятельность.

Гносеологический принцип Гассенди обнаруживает свою ограниченность в несоответствии его той онтологической схеме, которой он руководствуется при объяснении мира. «Вселенная... состоит из тела и пустоты...» [23]. Первой материей, лежащей в основе тел, он признает атомы. Но атомы, как утверждает сам Гассенди, не могут быть усмотрены путем самого острого зрения и способности различения. Они постулируются на основании теоретических соображений, а не данных непосредственного опыта. Процесс разрежения и разложения привел бы к ликвидации закона сохранения материи, если бы не имелась далее неразложимая материя. Столь же теоретическими являются аргументы, опираясь на которые он выво-

[22] *Гассенди П.* Соч. в двух томах, т. II. М., 1966, с. 119.
[23] Там же, с. 139.

дит в качестве свойства атомов величину, форму и вес. Вслед за Демокритом и Эпикуром он понимает атом как физическую, а не чисто математическую, реальность, которая является неделимой в смысле непроницаемости, предела деления. Наличие частей и величины не означает возможности деления атома, так как он — простая сущность. Пустота наряду с атомами признается принципом вещей, но не как особая реальность, а лишь как пространство, место для их обособления.

Слабым местом философии Гассенди является стремление сочетать атомизм с христианской теологией. Атомы, вопреки их несотворенности и неразрушимости, мыслятся им как созданные богом. Действительной силой движения является бог, самим же атомам свойственна лишь подвижность. Произвольность всех этих представлений явно противоречит принципу мышления Гассенди, выступает внешней добавкой. Всеобщие идеи не принадлежат единичному духу, т. е. по сути дела представляют коллективный разум. Так, идея протяженности дана субъекту ранее, чем идея определенных протяженных вещей, говорит Н. Мальбранш, предвосхищая кантовское учение об априорных формах созерцания. Ядро спинозовской субстанции содержится в положении Мальбранша о боге как всеобщей сущности, объединяющей дух и материю и являющейся предметом познания. Но дуализм остается у него непреодоленным, т. е. бог есть только духовная сущность, в нем смешаны теологическое представление и философское понятие.

Глубоко диалектическое разрешение дуализма духа и материи получило в категории субстанции у Спинозы. Под последней он понимает то, что существует само по себе и постигается через себя.

Бог у Декарта лишь в качестве религиозного представления соединяет материю и дух. Точка зрения Мальбранша выше, так как с самого начала он мыслит бога как средоточие, объединение духа и материи, правда, на почве философского идеализма, связанного с теологическими понятиями. Спиноза развивает монистическое понятие субстанции с позиций материализма, тем самым решительно порывая с

религиозным представлением бога, оставляя лишь его название. В качестве причины сущности всех вещей бог в таком виде становится условием познания, а материя и дух низводятся на уровень атрибутов субстанции. Субстанция как causa sui является основанием принципа объективности изучения вещи. Действительно, в самом понятии атома, его обособленности и связи с другими атомами содержится в качестве неотъемлемого признака движение. Именно случай, т. е. внешнее сочетание атомов, является основанием связи вещей, а не бог. В конкретном случае Гассенди предлагает методологический прием, опирающийся на естественную связь вещей, не восходя к богу. Тем самым за религией у него остается сфера настроения, разум оказывается целиком силой науки.

Разум, как сущность духа, есть деятельность идеальная, деятельность не с материальными предметами как таковыми. Отсюда Гассенди делает вывод, что разум вообще особая сущность, не связанная с деятельностью тела. Но в особенности функция самопознания, саморефлексии, присущая человеческому разуму, способность мыслить, сам принцип общности как таковой дает ему повод полагать, что дух свободен от материи, бестелесен и, следовательно, бессмертен. Именно ограниченность принципа атомизма как такового при всей его несовместимости с теологией и объясняет непоследовательность Гассенди.

Особый путь к выходу для постижения реальности при несоединимой раздельности души и материи указал Мальбранш, усматривая его в том, что познание есть видение вещей в боге, как абсолютной всеобщности. Здесь есть глубоко диалектическая догадка о том, что истина особенного раскрывается через всеобщие связи и опосредования. Но это обстоятельство Мальбранш истолковывает так, что дух видит не вещи, а лишь идеальные объекты. «Самопричина» — это не только онтологический принцип, но и логическая категория, выражающая необходимость познания вещи через ее собственную сущность. Выдвинутая Спинозой категория субстанции является, по мнению Ленина, важной ступенью «в процессе разви-

тия *человеческого познания* природы и *материи*» [24]. Философия Спинозы — конкретный пример, показывающий, что схема о связи диалектики с идеализмом, а материализма — с механицизмом и метафизикой является не более чем схемой, которая требует уточнения и конкретизации. Если, соглашается Спиноза с Декартом, дух и материя — субстанции, то истинно положительным в них является не то, что их различает, а то, что в них является субстанцией. Последняя — не только внешняя причина их объединения, а средоточие, внутренняя основа их связи, их сущность. Субстанция и есть целое природы, из которого происходят все ее остальные определенности. Дух и тело представляют одну и ту же природу, но под разными атрибутами: один — под атрибутом мышления, другое — под атрибутом протяжения. Душа есть мыслящее тело, а тело — протяженная душа, между ними существует не отношение причинности, а отношение моментов одной и той же сущности. Поэтому «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [25].

Способ действия вещей может быть правильно понят только в контексте более широкого целого, в конечном счете — универсума. Именно поэтому метод познания должен опираться на «суть совершеннейшего существа», т. е. на порядок и строй самой природы. Отсюда следует, что чем большему количеству внешних воздействий подвергается человек и чем более многообразными способами он действует на другие тела, тем более адекватно он познает действительность [26]. Положение о единой природной субстанции, природы в ее целостности как основе всех явлений, составляет незыблемую основу всего последующего материализма, включая марксистский. Но выражает Спиноза это положение еще на теологическом языке, что представляет, правда, лишь форму, употребляя в качестве синонима субстанции, природы теологический термин — бог. Называя только два атрибута субстанции, Спиноза считает, что в

---

[24] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 142.
[25] *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. 1, с. 334.
[26] См. там же, с. 420.

принципе у субстанции имеется бесконечное количество атрибутов, тем самым открывая пути для постижения всего того качественного многообразия мира, которое способна породить субстанция. Т. е. он понимает историческую ограниченность тех атрибутов материи, которые были выделены наукой его времени.

Основным недостатком спинозовской философии является то, что определенность мыслится ею лишь как отрицание, выключение конечного как такового из его связи с бесконечным. Принцип объективности, изучения природы без посторонних добавлений, не дополнен у него принципом самодвижения природы как в целом, так и в своих конкретных проявлениях. Этот недостаток восполняется в философии Лейбница, которая тоже относится к рассматриваемому «кругу».

Фигуры Спинозы и Лейбница примечательны тем, что через них прорисовывается путь к следующему «кругу» — «Гольбах — Гегель», а затем «Гегель — Фейербах — Маркс» [27].

В «Философских тетрадях» имеются суждения, позволяющие подробнее остановиться на философии Г. Лейбница. Они высказаны в связи с конспектом монографии Л. Фейербаха «Изложение, анализ и критика философии Лейбница». Эта монография была написана в 1836 г., когда Фейербах был еще идеалистом, но к ней имеются добавления 1847 г., когда он стал материалистом. Единство истории философии и философии выступает здесь в своеобразном аспекте. Изучение истории философии является средством кристаллизации собственной позиции Фейербаха и выражения ее. Мнимая же объективность, свободная от определенной философской позиции, оборачивается эклектикой или полным непониманием именно объективного содержания в историко-философском процессе.

---

[27] В описании общих черт первого основного «круга» в философии нового времени мы стремились набросать лишь приближенную схему, не занимаясь специальным анализом. Основой для нее является очерк истории материализма, данный в «Святом семействе» Маркса и Энгельса.

Важнейшее положение Гегеля о развитии истории философии Фейербах воспринял и реализовал в своих историко-философских работах. В том, как Фейербах еще до перехода на позиции материализма трактовал различных мыслителей, в том числе и в особенности Лейбница, выразилась эволюция самого Фейербаха, ибо он не был правоверным гегельянцем. Это сказалось и на способе выражения, чувственно-поэтическом, и на выборе проблематики, тяготеющей к антропологии, и на выделении в качестве центральной линии развития философии в новое время процесса высвобождения разума от религии, борьбы философского мышления против теологии. В предисловии к первому изданию собрания своих сочинений Фейербах, обращаясь к самому себе, пишет: «Взгляни на содержание своих произведений, в особенности исторических, в которых ты под чужим именем высказывал собственные мысли...» [28]. В связи с этим он подчеркивает свое глубокое уважение к основоположникам материалистического эмпиризма, предвосхищающее выраженное им в дальнейшем утверждение, что лишь чувственно существующее является реальным.

Учение же Лейбница было столь подробно разобрано Фейербахом главным образом ввиду принципа различия, индивидуальности, конкретности. Через Лейбница, следовательно, виден сам Фейербах, но и через Фейербаха усматривается Лейбниц не только фейербаховский, но и подлинный. Так происходит с любым актом историко-философского осмысления.

Ленин выявляет не только то и не столько то, что думает Фейербах о Лейбнице, а истинный смысл взглядов Лейбница. Привносимое Фейербахом понимание становится для Ленина элементом, через который раскрывается подлинное содержание философии Лейбница. Никакого напластования здесь не происходит. Фейербах, считая, что философская система в историческом исследовании должна говорить за себя и от себя, приводит тексты и отрывки из сочинений Лейбница. Важным моментом, в котором Фейербах следует за Гегелем, является положение о не-

---

[28] *Фейербах Л.* Собр. произв. в 3 томах, т. 1. М., 1967, с. 39.

обходимости *теоретического* анализа [29] философской системы, доходящего до выявления ее основного принципа. Но историко-философское исследование включает в себя и критику; не только усвоение, но и отрицание, причем масштабом, мерилом для оценки взглядов мыслителя служит сам принцип его взглядов, который выступает как суждение позднейшей философии о ней. Речь идет, следовательно, о том, насколько последовательно выдержан принцип, взятый за основу в данной системе, и затем уже о том, какова правомерность и границы самого этого принципа.

Маркс и Энгельс высоко ценили Лейбница как общественного деятеля, ученого и мыслителя. Правда, его теоретической и практической деятельности присущи некоторые черты компромисса, примиренчества. В связи с этим Маркс и Энгельс говорили о «лассалевских» чертах Лейбница, намекая на то, что Ф. Лассаль, будучи лидером немецкой социал-демократии, не чурался заигрываний даже с «железным канцлером» Бисмарком. Но это сравнение касается присущих им обоим примирительных стремлений в политике, а не в философии. Лассаль в философии остался «усердным учеником» Гегеля, пытался эклектически соединить его с Марксом, Лейбниц же, вопреки имеющимся в его философии неувязкам, был гениальным мыслителем. Особое значение имеют его глубоко оригинальные, своеобразные диалектические идеи.

Исходным понятием философии Лейбница является понятие монады. Это — своеобразная духовная единица. Понятие монады выявляет свой смысл в противопоставлении понятию субстанции в философии Спинозы. С точки зрения последнего субстанция есть вечная материальная природа, в которой все отдельные вещи, явления, в том числе и обладающие сознанием индивиды, суть лишь модусы, прояв-

---

[29] Такой анализ предполагает эмпирическое изучение, знание текстов и обстоятельств, внешних судеб, филологические исследования (в случае древней философии). Но главное состоит в том, что философские тексты требуют философского понимания, иначе не поможет никакая эрудиция и техника.

ления этой единой субстанции. Вечное, абсолютное, единое — на первом плане у Спинозы.

Позиция Спинозы напоминает ранних древнегреческих философов, объясняющих мир из единого «первоначала», и элейцев. Но ее более глубокий уровень состоит в том, что совершенно четко подчеркивается материальный характер «первоначала» в отличие от мышления, которое понимается лишь как атрибут, свойство субстанции, наряду с протяженностью.

Точка зрения Лейбница аналогична атомистической теории, но истолкованной идеалистически, в смысле духовных единиц. Монада — индивидуальность, замкнутая в себе, определяющаяся только из себя система. Понятие монады противостоит представлению о внешней причинной связи и в известном смысле ухватывает саморазвитие, «самодвижение» вещей [30]. Но наличие внутренней, имманентной закономерности отнюдь не снижает значения внешнего. Наоборот, признание имманентности развития каждого отдельного явления только и дает возможность конкретного анализа связи этого явления со всеми другими явлениями.

Лейбниц пытается по-своему соединить принцип внутренней самообусловленности с принципом всеобщей взаимосвязи всех явлений. Стремясь реализовать эту связь, он придает монаде черты, аналогичные гомеомериям. В каждой из частиц, по Анаксагору, содержатся все остальные вещества в самом прямом, непосредственном материальном виде. Процесс взаимопревращения и взаимосвязи изображается, таким образом, в чувственно-наглядной форме.

Универсальность, всеобщность связей явлений Лейбниц выражает на идеалистический манер. Монада содержит в себе, по существу, весь мир, но в качестве представлений, т. е. идеально. Она — мир в миниатюре. В монаде заранее заложено все знание. Совокупность представлений о мире в целом отчетливо

---

[30] Принцип различия, считает Фейербах, неразрывно связан с принципом самодеятельности в философии Лейбница. А самодеятельность есть духовный принцип, то, что называется душой.

предстает лишь «совершенному существу», т. е. богу. А монады в этом отношении могут составить нисходящую градацию в той мере, в какой они связаны с телом. Бог выступает также как гарант взаимосвязи, гармонии, взаимоотражения монад, которые рассматриваются как целиком замкнутые в себе (ведь монады не имеют ни «дверей», ни «окон»). Тем самым вносится представление о внешней причинности вопреки исходным установкам.

Правда, Лейбниц признает, что в монаде наряду со спецификой, стремлением к особому изменению находится сила ее существенной связи с другими вещами. Материя отягощает монады, препятствуя их духовной просветленности. «Смесь смутных представлений — вот что представляют собой чувства, вот что такое материя» [31],— говорит Лейбниц.

В. И. Ленин излагает основное содержание философии Лейбница с исключительной меткостью. «Монады = души своего рода. Лейбниц = идеалист. А материя нечто вроде инобытия души или киселя, связующего их мирской, плотской связью» [32].

Главное, что ценит Ленин вслед за Марксом в философии Лейбница, состоит в понятии «самодеятельности», «внутренних, собственных действиях», «подвижности» как неотъемлемого свойства всего сущего. В этом он усматривает подход «к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения» [33].

Именно через самодеятельность преодолевается локальность, изолированность монады, совершается переход индивидуальности в бесконечное, в абсолютную непрерывность, всеобщую связь. Каждая вещь неисчерпаема, бесконечна. Внимание В. И. Ленина к этим положениям Лейбница заставляет вспомнить его мысли в «Материализме и эмпириокритицизме» о неисчерпаемости материи вглубь, о бесконечности электрона... Отталкиваясь от изучения внешних свя-

---

[31] Цит. по полн. собр. соч. В. И. Ленина, т. 29, с. 69.

[32] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 69.

[33] Там же, с. 67. Фейербах посвящает специальный (3) параграф различию принципа лейбницовой философии от спинозовской, усматривая его во введении принципа деятельной силы в самое понятие субстанции.

зей и переходя к внутренней самообусловленности вещи, исследование через конкретный анализ отдельного углубляется к существенным, фундаментальным, всеобщим связям природы, претворенным в законе саморазвития данного явления. Вот эту диалектику прерывного и непрерывного, отдельного и всеобщего в какой-то мере улавливает Лейбниц. Прерывность и непрерывность не получают у него развернутого диалектического взаимопроникновения. Поэтому он в превращении, переходах отрицает скачок, сводя все к увеличению или уменьшению. Лейбниц провозглашает принцип: природа не делает скачков.

Но самодеятельность монады понимается им лишь как чисто теоретическая, духовная, а не практически-материальная. Поэтому монада затрагивается всем тем, что происходит во Вселенной, лишь в созерцании, как зрительница мировой драмы, а не как деятельное лицо. В абстрактной форме здесь отражено свойственное стихийно развивающемуся обществу разделение индивида и общества. В особенности в капиталистическом обществе — связь индивида с другими индивидами, с обществом опосредована обменом, деньгами, актом обмена, в котором они отчуждены друг от друга, от своей — общей им — человеческой сущности. Непосредственное же тождество индивида и общества, связь индивидов предстает как идеальная, т. е. совершающаяся через обособление и противопоставление их интересов. Ленин раскрывает в понятии Лейбница о самодеятельности и достоинства, и исторически ограниченную форму. «Тут своего рода диалектика и очень глубокая,— пишет В. И. Ленин и добавляет,— *несмотря* на идеализм и поповщину» [34].

Доказательство существования монад как невидимых душ Лейбниц черпает из научных достижений своего времени, из практики микроскопических наблюдений, вся природа для него полна душ, незаметных для глаза. То, что представлялось однообразным, лишенным различий, показалось через микроскоп исключительно многообразным, живым, подвижным

[34] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 70.

миром [35]. С этим связаны и собственные исследования Лейбница, открытие им дифференциального и интегрального исчисления. Бесконечно малая есть математический аналог монады: ее подвижности, связанности со всем. Вопреки представлению элейцев и Аристотеля о бесконечном как лишь беспредельном Лейбниц показывает наличие бесконечности (как процесса) в самом конечном. Бесконечно малая есть величина, которая меньше любой конечной величины и в то же время не равная нулю, это — величина, находящаяся в процессе исчезновения (или возникновения).

Благодаря сохраняющейся связи с конечным операции с бесконечно малыми дают в итоге представление о самом этом конечном.

Зеноновская антиномия о том, что бесконечное разделение отрезка приведет к отрезкам, совсем лишенным длины (в таком случае первоначальный отрезок как сумма нулей тоже превратится в нуль), или отрезкам определенной величины (тогда первоначальный отрезок как бесконечная сумма конечных величин сам превратится в бесконечность), снимается в понятии бесконечно малой. Это и не нуль, и не конечная определенная величина. Конечное расстояние преодолевается движущимся телом именно как процесс, т. е. как сумма бесконечно малых, их интегрирование.

Понятие монады без никаких посредствующих звеньев проецируется Лейбницем в область теории познания, ибо душа человека есть тоже монада, но высшая, центральная. Он выступает против представлений о душе как воске, развитых Локком (tabula rasa) в принцип: нет ничего в интеллекте, чего не было раньше в ощущениях, кроме интеллекта. Только-де животные являются чистыми эмпириками, но именно поэтому «людям так легко ловить животных,

---

[35] «Мир Спинозы есть ахроматическое стекло божества, середина, через которую мы ничего не видим, кроме бесцветного небесного света единой субстанции; мир Лейбница — многогранный кристалл, бриллиант, через который своеобразная сущность обыкновенного света субстанции размножается и затемняется в бесконечном многостороннем богатстве красок». См. с. 34 указ. выше сочинения Фейрбаха.

а простым эмпирикам — делать ошибки» [36]. Лейбниц считает, что всеобщность и необходимость, свойственные научному знанию в отличие от обыденных наблюдений, присущи разуму до опыта в виде идей субстанции, причины, изменения и т. д. Но это уже утверждал Декарт, выдвигая понятие врожденной идеи. А дальнейшая линия замыкается на Канте с его идеей априорности всех категорий как средств упорядочения чувственных впечатлений.

Однако история человечества доказывает, что все понятия черпаются из опыта, из чувственности. Разумеется, что этим не уничтожается значение понятий как средств осмысления, отбора чувственных впечатлений. Общность и различие первоначально даются чувственному созерцанию. Для Лейбница отрицание чувственности имело то значение, что доказывало первичность сознания, души по отношению к телу.

Примирительные тенденции сказались и в философии Лейбница. Он пытался обосновать христианство, бытие бога и души. В качестве ученого и мыслителя он ограничивал деятельность бога разумом, той всеобщей закономерностью, которая раскрывается наукой и которая проявляется в познавательной деятельности человека. Это теснейшим образом связано с его (весьма компромиссной) борьбой за свободу совести, за свободу научной мысли.

Философия Лейбница впитала в себя эмпиризм Локка и Юма, рационализм Декарта с врожденными идеями, принцип всеобщей связи Спинозы и в то же время наметила целый ряд идей, которые дали основание Фейербаху назвать монады «маленькими кантианцами», воспроизводящими вещи как представление о них. Предвосхищением кантовской точки зрения являются положения о том, что всеобщность и необходимость в знании выражают природу разума и важнейший принцип самопроизвольности. Достоинства и недостатки философии Лейбница представляют интерес в том отношении, что в ней нашли выражение некоторые особенности стиля мышления, получившего развитие в немецком классическом идеализме конца XVIII — начале XIX в.

[36] *Лейбниц.* Избр. философские сочинения. М., 1936, с. 190.

Следующий «круг» в истории философии: «Гольбах — Гегель (через Беркли, Юм, Кант)». Если попытаться расшифровать это описание, отвлекаясь, как говорил Ленин, от хронологии насчет лиц, то, надо полагать, что, отправляясь от французского материализма, Гегель реставрирует и продолжает линию идеализма.

П. Гольбах последовательно продолжает традиции английского материализма — Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Д. Локка, Д. Толанда. Как идеологу революционной буржуазии, ему свойственны смелость и последовательность. Он утверждает, что материя вечна, а движение — способ ее существования, и с позиций натурализма рассматривает также человека. Но в области истории натурализм приводил к преувеличению роли случайных физических явлений как причины событий и к историческому идеализму. Диалектика развития не получила в его трудах должного развития в силу созерцательности его материализма. Для созерцательного материализма существует, с одной стороны, природа, с другой — познание человека, его мозг. Третий из указанных В. И. Лениным членов, из которых состоит познание, а именно форма отражения, способ активного продуцирования абстрактных понятий, законов, научной картины мира и т. д., являющийся стороной чувственно-практической деятельности, игнорируется Гольбахом. Поэтому из поля зрения созерцательного материализма выпадает пункт сосредоточения, в котором выявляются как диалектика объективного мира, так и диалектика процесса познания, их «взаимосвечение».

Антитеза Гольбаха и Гегеля рассматривалась Марксом и Энгельсом в плане различия идеологий французской и немецкой буржуазии. Несмотря на одинаковую классовую природу, указанное различие проявилось и в принадлежности их к разным партиям в философии, и в конкретном содержании их теоретических систем. В. И. Ленин углубляет эту антитезу с точки зрения логики историко-философского развития. Возможность раздвоения уже была заложена в системе Локка, которую продолжали как французские материалисты, так и Беркли, Юм, позднее Кант. А классический немецкий идеализм

продолжает линию Лейбница, что объясняется своеобразием исторических условий Германии. Многие черты этого своеобразия сохранились и в период деятельности Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Если философия Лейбница в значительной мере была «зародышем» философии Канта, то последняя поставила проблемы, которые получили развернутое решение с позиций объективного идеализма в системе Гегеля.

Развитие немецкой классической философии — слишком широкая тема. В связи с общей идеей «кругов познания», включающей в себя мысль о возвратах, повторениях, мы на примере позиции Ленина покажем основания такого возврата. К опыту древнегреческой философии обращались и Гегель и Маркс. Ленин, а до него Герцен, дали критический анализ гегелевского изложения древнегреческой философии. Сравнительный анализ этих «обращений» будет, по-видимому, поучительным.

Необходимо в каждом конкретном случае выяснить причины, повод, мотивы «оживления» исторически существовавшей философской системы. Так, у Ленина мы замечаем перманентный интерес к гегелевской диалектике. В известной мере еще раз возвращаясь к Гегелю, критикуя его, Ленин как бы повторяет теоретическое развитие Маркса. Говорят, повторение — мать учения. Но... нельзя же, могут сказать нам, все время ходить в учениках.

Дух, стиль, сам способ, основные принципы направления критики гегелевской диалектики, как они отражены в работах Маркса и Энгельса, конечно, были восприняты В. И. Лениным. Но ему были неизвестны ранние и другие неопубликованные при его жизни рукописи К. Маркса, в которых полно, во всех гранях и деталях предстает критика Гегеля. Именно с точки зрения полного усвоения существа дела необходимо было восполнение, обрастание «скелета плотью и кровью», самостоятельным продумыванием этих граней и деталей. Весьма интересно было бы убедиться в том, что мышление Маркса и Ленина, несмотря на различие исторической ситуации, мотивов, условий идейной борьбы, идет удивительно схожим путем.

Повторное обращение к Гегелю вытекает из органически присущего марксизму историзма, из того, что марксизм является открытой теоретической системой. Новый этап истории, ее потребности бросают новый свет на гегелевскую философию. Но и сама новая эпоха предстает теоретически глубже осмысленной, ее анализ выигрывает от сличения с положениями гегелевской философии, представлявшей собой важный способ, подход, приближение к той объективной диалектике, которая проявила себя в буржуазной революции, а в учении Маркса, Энгельса, Ленина неумолимо раскрывала перспективу революции социалистической.

Социально-политические идеи Гегеля, непосредственно связанные с конкретными историческими событиями, и его философско-исторические идеи были отодвинуты на задний план самим ходом истории. Маркс и Энгельс жили в тот период развития капитализма, когда под углом зрения развития мировой истории еще не были разрешены полностью проблемы буржуазной революции и только назревали в качестве практических проблемы социалистической революции. А гегелевская философия была одним из фазисов своеобразной философской революции, связанной с буржуазной революцией, с той ее незавершенной компромиссной формой, в какой она протекала в Германии. В. И. Ленин жил в другую эпоху — эпоху загнивающего, реакционного капитализма, когда социалистическая революция стала определяющим фактором социального развития. Поэтому именно такие непреходящие, коренные черты мышления Гегеля, как диалектика, выступили на первый план.

Специфика постановки теоретических задач в области философии на ленинском этапе ее развития подвергалась анализу в марксистской литературе. Эта специфика дает ключ к решению конкретной проблематики отношения к Гегелю. Она состоит в том, что Ленин все более сосредоточивал свое внимание на самых глубоких основаниях философии марксизма, которые выработаны, подкреплены опытом всей истории философии, всем ходом развития цивилизации. Так, понятие материи по сути дела является не чем иным, как формулировкой материалисти-

ческого решения основного вопроса философии. Дав определение этого понятия, раскрыв его смысл, Ленин внес вклад в философию, но этот вклад представляет подытоживание тенденций, всей традиции материализма, всей истории борьбы линий Демокрита и Платона.

Или возьмем принцип отражения. Нельзя отрицать того, что в той или иной форме понимание познания как зеркала, оттиска, копии, образа и т. д. свойственно любой теории познания, развиваемой с материалистических позиций. Вот эту тенденцию, основное направление Ленин подытожил и тем самым укрепил и обогатил теоретически материалистическую гносеологию. Развивая эти и другие идеи книги «Материализм и эмпириокритицизм», он в «Философских тетрадях» пошел дальше, выяснив, что материализм не полон, не последователен без диалектики, что внутреннюю тенденцию развития философии составляет «тяготение» материализма к диалектике. Речь идет о постановке проблемы диалектики как философской науки, о диалектике как логике и теории познания. При осуществлении этих задач нельзя было обойтись без Гегеля. Минуя Гегеля, помимо него, «иными путями», как говорит В. И. Ленин, теория развития вошла в общее сознание к XX в. Смешение с этими иными формами теории развития — главным образом плоскоэволюционистскими — той концепции развития, которую проводил марксизм, было бы опошлением диалектики, опошлением истины, ни в коей мере не допустимым с точки зрения чистоты, последовательно партийной теоретической позиции, которая для В. И. Ленина была краеугольным камнем всей его ориентации.

Надо было отделиться, во-первых, от этих иных путей, следовательно, подчеркнуть значимость пути «через Гегеля» с точки зрения истории в качестве «источника».

Во-вторых, подчеркиваются именно собственно философские задачи, невозможность заменить, подменить общую философскую теорию развития частно-научными теориями, которые так или иначе в специфической форме раскрывают развитие. И здесь гегелевское теоретическое наследие играло опреде-

ленную, ничем не восполнимую роль. Критика в высоком смысле этого слова именно Гегеля была необходимой, так как, несмотря ни на что, ему удалось, хотя и в мистифицированной форме, «дать всеобъемлющее и сознательное изображение» (К. Маркс) универсальных форм развития.

Буржуазная профессорская наука и послушно следующий за ней философский ревизионизм, по словам Ленина, к началу XX в. руководствовались модным лозунгом «Назад к Канту». Подчеркивая эклектический и эпигонский характер махизма, Ленин вслед за Энгельсом усматривал определенную пользу от увлечения Гегелем, пользу, состоящую в возможности избавления от более мелких метафизических и идеалистических промахов, учтенных в составе гегелевской системы. Гегель берется Лениным как мастер диалектики в качестве естественного союзника против кантианства, которое теоретически (не хронологически) оказалось низшей, преодоленной Гегелем ступенью. В. И. Ленин так и говорит: «К Гегелю надо бы вернуться для разбора шаг за шагом какой-либо ходячей логики и *теории познания* кантианца и т. п.» [37]. По Энгельсу, решающее против Канта было сказано, насколько это можно сделать с идеалистической точки зрения, Гегелем. Как в ожесточенной классовой борьбе Ленин умел сочетать принципиальную твердость с максимальной гибкостью, умением использовать любого союзника — пусть временного, непрочного, шаткого,— так и в идеологической, философской борьбе он бескомпромиссно материалистическую линию сочетал с той выгодой, которую извлекает и должен извлекать материализм из критики одним идеалистом другого идеалиста. «Когда *один* идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает *материализм*. Ср. Аристотель versus Платон etc. Гегель versus Кант etc» [38]. Отсюда можно извлечь не только конструктивный тактический вывод применительно к задачам критики современной буржуазной философии, но и более определенный вывод в пользу Гегеля как

[37] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 160.
[38] Там же, с. 255.

крупного мыслителя, чьи плодотворные идеи должны быть взяты на наше вооружение в современной идеологической борьбе.

Самым существенным вкладом В. И. Ленина в теорию диалектического материализма является принцип совпадения диалектики, логики и теории познания. Он формулируется, в частности, на основе углубления той критики, которой Маркс подверг Гегеля и его диалектику. Хочется обратить внимание на один не отмеченный в литературе факт, который проливает свет на проблему «Маркс — Гегель» и «Ленин — Гегель» именно в связи с диалектикой. Маркс и Энгельс в различные периоды своей жизни давали оценки отдельным произведениям Гегеля. Обращает на себя внимание характеристика «Феноменологии духа» как «истинного истока и тайны гегелевской философии» (К. Маркс). Диалектика деятельности была важнейшим приобретением всей философии Гегеля и теоретическим источником марксистской концепции человека. Эта концепция была развита далее В. И. Лениным. Но Ленин упрекает Плеханова за то, что он не обратил в своем изложении должного внимания на «Науку логики». Именно это произведение, критический анализ его послужили и отправным пунктом ленинской трактовки диалектики как собственно философской науки, как логики и теории познания. «Плеханов написал о философии (диалектике), вероятно, до 1000 страниц... Из них *о* большой Логике, *по поводу* нее, *ее* мысли (т. е. *собственно* диалектика как философская наука) nil!!» [39].

Можно считать случайностью, что история сохранила нам конспект «Науки логики» Гегеля и не оставила следов работы В. И. Ленина над «Феноменологией духа». Но вовсе не случайно другое: конспект «Науки логики» составляет фокус, центр притяжения всех «Философских тетрадей». На этот счет мы располагаем определенными указаниями. Конспектируя «Святое семейство», В. И. Ленин выписал места, связанные с характеристикой «Феноменологии духа». То же самое он сделал, занимаясь изучением «Нау-

[39] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 248.

ки логики». «Диалектика *и е с т ь* теория познания (Гегеля и) марксизма» [40],— вот главный итог анализа гегелевской «Науки логики» В. И. Лениным. Но совпадение диалектики, логики и теории познания происходит у Гегеля на почве идеализма. Для него логический процесс мышления есть демиург, творец действительности, и потому ритм этого процесса, его внутренняя закономерность, диалектика, естественно, совпадают с логикой. Гегель отождествляет мышление и бытие на основе примата мышления. Для Ленина мышление вторично по отношению к бытию. Поэтому он развивает диалектику материалистическим, т. е. единственно научным образом.

Диалектика превратится в сумму примеров, перестанет быть философской наукой, если принцип развития не будет применен к процессу отражения, т. е. познания. В. И. Ленин задает вопрос: «Если *в с е* развивается, то относится ли сие к самым общим *понятиям* и *категориям* мышления?» [41]. Дело здесь ведь вовсе не в том, чтобы применять диалектику еще к одной сфере явлений. Без привлечения ее в состав диалектики как теории познания повисает в воздухе сам принцип отражения. Ленинский ответ следующий: «Если нет, значит, мышление не связано с бытием. Если да, значит, есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение» [42]. Из этого вытекает принципиальное положение: «вопрос не о том, есть ли движение, а о том, как его выразить в логике понятий» [43].

Сущность разумного содержания так называемого спекулятивного метода Гегеля состоит в том, что гибкость, переход понятий друг в друга имеют реальный прообраз, а именно изучение развития во всеобщей категориальной форме. Мистика, иррационализм и интуитивизм вступают в силу, когда спекуляция превращается в толкование понятий, как одаренных самосознанием и самодеятельностью. «Понятия, обычно кажущиеся мертвыми, Гегель анализирует и показывает, что в них *е с т ь* движение. Конечный? зна-

[40] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 321.
[41] Там же, с. 229.
[42] Там же.
[43] Там же, с. 230.

чит, *двигающийся* к концу! Нечто? — значит, *не то*, что другое. Бытие вообще? — значит, такая неопределенность, что бытие=небытию» [44]. А если Гегелю удается дать действительные характеристики, по выражению Маркса, удается угадать в диалектике понятий диалектику самих вещей, то сила гениальной интуиции проистекает не из идеализма, а вопреки ему, благодаря ориентации мышления Гегеля на знание, взятое во всем объеме его развития. Рассматривая план логики Гегеля, В. И. Ленин пишет: «Понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождества, различия...) — таков действительно *общий ход* всего человеческого познания (всей науки) вообще... Диалектика Гегеля есть, постольку, обобщение истории мысли» [45].

Развивая мысли Маркса и Энгельса о том, что гегелевская система оказалась «идеалистически на голову поставленным материализмом», В. И. Ленин подытоживает содержание «Науки логики» следующим образом: «Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть *диалектический метод* — это крайне замечательно. И еще одно: в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. „Противоречиво", но факт!» [46].

Углубление в гносеологию, в основания диалектики и материализма вовсе не означает, что внимание Ленина отвлекалось от проблематики материалистического понимания истории. Наоборот, эта проблематика в самой конкретной форме поглощает громадное время В. И. Ленина, но под углом зрения фундаментальных принципов философской науки, их соблюдения, последовательного применения. Дело в том, что после осуществленной Марксом и Энгельсом критики философско-исторических воззрений Гегеля, с учетом завоеваний марксизма в этой области, возвращаться к этой стороне творчества Гегеля В. И. Ленин счел не столь перспективным и плодотворным. «В общем, философия истории дает очень и

[44] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 98—99.
[45] Там же, с. 298.
[46] Там же, с. 215.

очень мало — это понятно, ибо именно здесь, именно в этой области, в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован» [47].

В статье «О значении воинствующего материализма», являющейся по существу философским завещанием, В. И. Ленин писал о необходимости создания «общества материалистических друзей Гегеля». Задачи, поставленные им, во многом решены и решаются советской философской наукой. Но и с точки зрения научного исследования, и с точки зрения пропаганды предстоит еще многое сделать. Во-первых, В. И. Ленин советует бережно относиться к наследию Гегеля: внимательно его изучать, научиться его комментировать, разъяснять. Во-вторых, он требует критичности, умения подойти к Гегелю с партийной, материалистической точки зрения, опираясь на образцы материалистического применения диалектики в «Капитале» Маркса. На образцы «материалистического чтения Гегеля» в «Философских тетрадях» В. И. Ленина — добавим мы от себя. Марксист никак не может быть гегельянцем, это равносильно измене принципам марксизма. Но знатоком Гегеля, как профессионал-философ, он должен быть. В-третьих, теоретическое изучение Гегеля должно сочетаться, по мысли В. И. Ленина, с внимательнейшим отношением к течению самой жизни, к истории, к ходу развития научного знания.

Наследие Гегеля, все его произведения могут быть превращены в орудие научного развития лишь тогда, когда они будут читаться и изучаться под ленинским углом зрения, с учетом завоеваний ленинской мысли. Тогда они избегнут участи музейных экспонатов, сектантского отлучения, нигилистического перечеркивания их значения вообще.

Последний «круг» в наметках Ленина связан уже с формированием философии марксизма. Фейербах положил начало критике идеализма Гегеля, что проанализировано в конспекте книги Фейербаха «Лекции о сущности религий». Маркс и Энгельс испытали на себе влияние Фейербаха. Но в том, как восприни-

---

[47] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 289.

мает и развертывает внешне заданное содержание мыслитель, проявляется логика его собственного духовного развития. Маркс понял материализм в более глубоком, широком, крепко связанном с практическими — политическими — проблемами времени, смысле.

Фейербах абстрактно-метафизически понимал сущность человека. Надо было перейти от культа абстрактного человека к изучению действительных людей в их историческом действии, что требовало не отбрасывания диалектики, а специального овладения ее достижениями. Ленин, к сожалению, не был знаком с «Экономически-философскими рукописями 1844 г.». Но в конспекте «Святого семейства» он проницательно улавливает процесс перехода от одного круга идей к другому. Он выделяет сердцевину, вокруг которой кристаллизируется «новый круг» идей, вся «система» марксизма,— идея «общественных отношений производства». Но процесс перехода означает, что элементы старой системы, терминологии соседствуют с новой гениальной идеей производственных отношений, еще уживаются с ней.

Основные предпосылки материалистического понимания сущности человека, отличные от натурализма, присущего всему домарксовскому материализму, в том числе и Фейербаху, впервые были сформулированы в так называемых «Экономически-философских рукописях 1844 г.», представляющих собой черновой набросок первого экономического исследования Маркса. Полная публикация их была осуществлена в 1956 г.[48]

В этом произведении Маркс выделил главную заслугу Гегеля, угадавшего значение труда и деятельности в становлении сущности человека. Но он раскрыл также основной порок гегелевского подхода к этому вопросу, состоявший в истолковании труда лишь как духовного труда, деятельности самосознания. Маркс подчеркивает значение материального производства как основы исторического развития, его влияние на религию, право, мораль и т. д. Исходя из

[48] *Маркс К.* Экономически-философские рукописи 1844 г. — В кн.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.

понимания общественно-исторической сущности человека и роли чувственно-предметной деятельности в развитии общества, Маркс подвергает критике «отчуждение», свойственное капиталистической системе.

Понятие отчуждение, характерное для школы Гегеля, имело идеалистический смысл: в конечном счете не только все продукты деятельности представляют собой отчуждение самосознания, но сам материальный мир — не что иное, как отчуждение мировой идеи. Фейербах коснулся одной формы отчуждения — разрыва человеком собственной сущности в религии. Но для него человек — абстрактное существо. Маркс наполняет понятие отчуждения конкретным, классово-историческим, экономическим содержанием. Он понимает под «самоотчуждением труда» отделение рабочего от средств производства, которые в виде капитала противостоят ему как чуждая, закабаляющая сила. Поскольку средства производства находятся в руках капиталиста, возникает вражда между трудом и капиталом. Уничтожение отчуждения, характеризующего вполне определенную систему экономических отношений, есть борьба за революционно-практическое переустройство общества на коммунистических началах.

В предисловии Маркс указывает на то, что основные идеи этого труда продолжают «Наброски к критике политической экономии» Энгельса и собственного Введения «К критике гегелевской философии права». Хвалебную оценку он дает Фейербаху, что находит отражение и в содержании «Рукописей», где Маркс довольно широко пользуется фейербаховскими терминами «натурализм», «гуманизм», «родовая сущность человека», хотя по направленности его исследование уже расходилось с фейербаховским. Это расхождение было зафиксировано позднее в «Тезисах о Фейербахе» и в «Немецкой идеологии».

Продукт труда вообще есть *закрепление* в некотором предмете, *овеществление,* опредмечивание живой деятельной способности труда. Но в условиях капитализма это опредмечивание труда выступает как утрата труда и закабаление его *предметом*, как отчуждение, самоотчуждение. «Рабочий становится

тем беднее, чем больше богатства он производит, чем больше растут мощь и размеры его продукции. Рабочий становится тем более дешевым товаром, чем больше товаров он создает. В прямом соответствии *с ростом стоимости* мира вещей растет *обесценение* человеческого мира»[49]. Это напоминает религию. Чем больше человек вкладывает в бога, тем меньше остается самому. Дело не в том, что предмет, в который вложен труд, приобретает форму внешнего существования, а в том, «что жизнь, сообщенная им (рабочим.— *Авт.*) предмету, выступает против него как враждебная и чуждая»[50].

Маркс рассматривает, таким образом, сначала отношение отчуждения по *конечному результату*, по отношению рабочего к продуктам своего труда. Сначала речь идет об отчуждении вещи, затем он рассматривает отчуждение как *процесс*, как деятельность отчуждения в самом акте труда, как самоотчуждение.

Человек отчуждает от себя природу, частью которой он является, которой он живет, а также от собственной сущности, собственной природы, или, как выражается Маркс, от родовой жизни. Оказывается, что подлинная основа жизнедеятельности, ее сердцевина превращаются в *средство жизни*.

Маркс далее характеризует практику, чувственно-предметную деятельность, предвосхищая позднейшее определение относительно роли труда и производства в становлении человека и развитии общества. Чем отличается жизнедеятельность животного от жизнедеятельности человека? «Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и

[49] Там же, с. 560.
[50] Там же, с. 561.

производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку; в силу этого человек формирует материю также и по законам красоты» [51].

Отчуждение переворачивает то преимущество, которое имеет человек перед животным, в нечто отрицательное, поскольку отчуждает человека и внешнюю природу и собственную его человеческую природу.

Самоотчужденный труд существует в системе практических отношений людей друг к другу, он порождает частную собственность.

Коммунизм есть упразднение самоотчуждения, частной собственности, есть «*подлинное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом» [52]. Именно в связи с определением коммунизма Маркс останавливается на том, как вообще развертываются сущностная сила человека, все свойства и чувства, освобождающиеся при коммунизме от частной собственности и единственного культивируемого ею чувства — чувства *обладания*. Все человеческие чувства являются продуктом истории, продуктом опредмечивания. Все богатство человеческой деятельности, вся человеческая психология имеет своей основой «обыкновенную, материальную промышленность».

Задаваясь целью экономически обосновать коммунизм, Маркс считал важным вопрос: как быть с гегелевской диалектикой? В этой связи он подчеркивает заслуги Фейербаха как критика гегелевской фи-

[51] Там же, с. 566.
[52] Там же, с. 588.

лософии. Фейербах противопоставляет религии и теологии Гегеля чувственную достоверность. Но по сути дела Маркс дает собственную критику, идущую дальше Фейербаха. Он критикует Гегеля за идеалистическое толкование отчуждения и спекулятивное его преодоление. Идеализму он противопоставляет практически-революционное действие, революцию, которая приводит к коммунизму.

Определение человека в свете «основной идеи» (в 6-м тезисе о Фейербахе) связано с указанием на абстрактность и неисторичность точки зрения Фейербаха. Он «сводит религиозную сущность к *человеческой* сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений. Фейербах, который не занимается критикой этой действительной сущности, оказывается поэтому вынужденным:

1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство (Gemüt) обособленно и предположить абстрактного — *изолированного* — человеческого индивида;

2) сущность может поэтому рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов *природными* узами» [53].

Уже в докторской диссертации у Маркса иное, чем у Гегеля и Бауэра, отношение к Эпикуру, стоикам и религии. Важнейшим моментом этого различия является принцип самоотрицания применительно к истории философии, т. е. непрестанного развития, перехода к более высокому принципу. Маркс там не является еще материалистом. Но столбовой путь развития человеческого самосознания лежит у него через материалиста Эпикура. Различия между Гегелем и Бауэром, казавшиеся последнему принципиальными, на самом деле были не столь основательными.

Общим для Маркса и Бауэра был лишь сам интерес к позднегреческой философии, квалифицируемой

[53] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966, с. 103—104.

как философия самосознания, попытка найти аналогию явлений древнего мира и современности. Но это «философское переодевание» могло иметь значение лишь как переходный момент. Ограниченность его показал последующий идейный крах Бауэра, противопоставившего «сознательные умы» «мещанской массе». Философия стоицизма, эпикуреизма и скептицизма, которой Маркс занимался в 1839—1841 гг., замечает по этому поводу Фр. Меринг, открыла «человеческому духу новые горизонты...». Сам Гегель не мог обойти то значение, которое имела внутренняя свобода субъекта в мире римского мирового господства, где все прекрасное и благородное в духовной индивидуальности было стерто грубой рукой. Но для Гегеля атомизм — последовательная абсолютизация эгоизма, выражение опустошенности мира. Поэтому он выключает Эпикура из прогресса самосознания. «Там, где терпит крушение «эмпирическая свобода» людей, утверждается свобода истинная — царство божие внутри нас. Эта истинная свобода выступает, по мысли Гегеля, в стоической философии, у скептиков, неоплатоников и, наконец, в христианстве» [54]. Маркс в противовес Гегелю реабилитирует Эпикура как просветителя, видящего в разумном применении «эгоизма» основу человеческого общежития. С позиций развитого марксизма Ленин в «Философских тетрадях» продолжил линию Маркса в отношении Эпикура.

Еле заметная трещинка, проявившаяся уже в докторской диссертации Маркса, т. е. в тот период, когда он был еще «гегельянцем-идеалистом» (В. И. Ленин), была по-своему симптоматичной. Почитание Гегеля и его историко-философской концепции велико. И все-таки в двух пунктах Маркс отклоняется от ортодоксального Гегеля. Он считает необходимой переоценку эпикурейской, стоической и скептической философии, как существенных для понимания истинной истории греческой философии систем. В отличие не только от Гегеля, но и от своих левогегельянских единомышленников Маркс, хотя

[54] *Лифшиц М. А.* Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М., 1972, с. 27.

еще не является материалистом, видит важную веху развития человеческого самосознания в философии Эпикура, а не в христианстве. М. А. Лифшиц замечает по этому поводу: «Гегель переносит центр тяжести на развитие внутренней жизни людей, готовых принять откровение новой мировой религии. Он как бы минует возможности, заложенные в материализме и атеистической критике Эпикура...» [55]. У Гегеля враждебное отношение к Демокриту и Эпикуру. И вслед за Гегелем Бруно Бауэр предпочитает внутреннюю свободу стоиков материализму Эпикура.

Начало поворота от революционного демократизма к коммунизму, от идеализма к материализму связано с выступлениями Маркса в «Рейнской газете». Впервые столкнувшись с областью материальных интересов, в частности в связи с полемикой по поводу закона о краже леса, он вынужден был глубже взглянуть на сами основания государства и права и еще в идеалистическом духе фиксировать расхождение между реальным государством, определяемым «рамками частной собственности», и «понятием». Но уже созревала потребность рассчитаться с такой «диалектикой разума», которая остается в сфере «понятия» и расходится с реальностью, т. е. необходимость теоретического осознания сущности гегелевской философии права как одного из концентрированных выражений всего предшествующего понимания истории. Принципиальное значение в этом отношении имело определение такого права, которое защитило бы интересы трудящихся, обездоленных, против господствующего права, направляемого сословным представительством частных собственников.

Поучителен сам способ критического отношения к Гегелю. Маркс порицает своих друзей по левогегельянскому движению за то, что они недостатки Гегеля (в частности признание им прусского государства идеальным устройством общества, ступенью абсолютного самопознания мирового духа) объясняли личной безнравственностью и приспособленчеством. Дело не в «личной совести философа», а в «существенной форме его сознания», которая требует научно-

[55] *Лифшиц М. А.* Указ. работа. с. 96.

го объяснения, т. е. либо понимания недостаточности самого принципа мышления философа, либо недостаточного понимания мыслителем своего принципа. При таком подходе создается возможность дальнейшего развития «существенной формы сознания» Гегеля. Продолжить его принципы значит способствовать тому, чтобы философия осуществлялась в действительности. Тем самым происходит объективный процесс высвобождения гегелевской философии от системы, которая замыкает круг исторического развития.

Гегель в угоду буржуазии остановил им же провозглашенное движение мирового духа, замкнул круг своей философии. Гегелевские индивидуальные самосознания, т. е. субъективные выразители постепенно реализующего себя мирового духа, должны были прекратить свою деятельность на пороге прусского государства. Маркс, напротив, обосновывает необходимость дальнейшего развития философии, требует от индивидуальных самосознаний, чтобы они направили против прусского государства острие своей практической деятельности, разорвали круг замкнутости гегелевской философской системы и тем самым бесконечно претворяли философию в действительность. Маркс выступает здесь как революционер, которому чужд созерцательный подход к действительности. Он намечает действительно прогрессивно-научные пути преодоления реакционной стороны гегелевской философии.

Маркс высоко оценивает Гегеля за то, что он охватывает противоречия современного ему общества. Но Гегель отказывается от перспективы революционного разрешения их, тем самым изменяя себе, изменяя идее скачка, прерыва постепенности и вводя недиалектическую категорию постепенного перехода. Вместе с тем Гегель стремится примирить (не разрешить) противоречия. Этот пункт согласуется с его общелогической позицией, с положением об опосредствовании противоположностей в синтезе.

Противоположность Маркса как материалиста идеалисту Гегелю здесь достигает кульминации и требует переосмысления гегелевской логики. Гегель, говорит Маркс, подменяет действительные противо-

положности взаимоотношением отделенных от реальности, гипостазированных абстракций, бытие — мысленными образами. «Действительные крайности не могут быть опосредствованы именно потому, что они являются действительными крайностями. Но они и не требуют никакого опосредствования, ибо они противоположны друг другу по своей сущности» [56].

И с точки зрения иллюстраций к этой мысли, и с точки зрения ее существа представляется, что она далеко не адекватна формулам зрелого марксизма о единстве и борьбе противоположностей. Все-таки надо вглядеться внимательно в конкретный текст, в способ и направление аргументации. Обычный взгляд о «совпадении крайностей» коснется, по Марксу, противоречий внутри одной сущности. Так, сущность северного и южного полюсов тождественна, мужской и женский пол образуют один и тот же род. «*Истинными, действительными* крайностями были бы полюс и не-полюс, человеческий и *не*-человеческий род» [57]. Истинные крайности принадлежат к разным сущностям.

Быть крайностью кроется в сущности каждой из них, как реальной, действительной, а не мысленно, лишь в голове человека находящейся крайности. Гегель смешивает реальное отношение противоположностей с отношением абстракций. Последние всегда есть отвлечения от чего-то другого и нуждаются в восполнении, синтезировании, они не обладают целостностью в самих себе. Материализм, признание реальных (не мысленных лишь) противоречий есть основа революционного подхода, смелого взгляда на реальность и стремление найти выход к активному участию в борьбе. Наоборот, идеализм — основа филистерского затушевывания противоречий, основа примиренчества и приспособленчества. С точки зрения Гегеля, говорит Маркс, «*резкость действительных* противоположностей, их превращение в крайности считается чем-то вредным, чему считают нужным по возможности помешать, между тем как это превращение означает не что иное, как их самопознание и

---

[56] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 321.
[57] Там же.

в равной мере их пламенное стремление к решающей борьбе» [58].

«Подобно тому как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие...» [59]. Именно эта социальная ориентация стимулировала развитие такой философии, которая смогла стать в полной мере духовным оружием пролетариата в его борьбе за преобразование мира на коммунистических началах.

Критический анализ гегелевской концепции на основе поворота к более радикальной революционной позиции, к точке зрения пролетариата подвел к идее материализма в понимании истории общества: правовые отношения и формы государства не могут быть поняты ни из самих себя, ни из общего развития духа, они коренятся в материальных общественных отношениях. Но, как мы выше отметили, в качестве «остаточного» элемента остается еще понятие государства, «истинного» государства, под которым, правда, понимается «неполитическое» государство, демократия, «самоопределение народа». Маркс на данном отрезке не только не отделяет себя от Фейербаха, а, наоборот, рассматривает свое «предприятие» лишь как дальнейшее продолжение фейербаховской критики религии, как критику отчуждения в «земных» формах. Осознание отличия от Фейербаха и его недостатков произошло позже, хотя реально дифференциация уже имела место.

Усматривая коренной порок гегелевского метода мышления в логическом мистицизме, в превращении любого всеобщего определения в самостоятельное существо, Маркс в то же время показывает превращение идеалистической спекуляции в самый грубый эмпиризм, как обусловленное исходным принципом. Основа некритичности, субъективного произвола и апологетичности Гегеля состоит в том, что любое случайное эмпирическое событие превращается им в реальный момент идеи.

В ходе критики методологии Гегеля вырисовываются контуры диалектико-материалистической мето-

[58] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 322.
[59] Там же, с. 428.

дологии. «Подлинно философская критика современного государственного строя не только вскрывает его противоречия как реально существующие, но и *объясняет* их; она постигает их генезис, их необходимость. Она их постигает в их *специфическом* значении. Это *понимание* состоит, однако, не в том, чтобы, как это представляет себе Гегель, везде находить определения логического понятия, а в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета» [60].

Маркс и Энгельс в «Святом семействе» сводят в основном, в принципе «счеты» с гегелевской философией. «Явственно» они *осознали* уже диаметральную противоположность своей философской позиции и Гегеля и потому четко отмежевываются от младогегельянцев как преемников некоторых сторон гегелевской философии, по-своему ставят проблемы, волновавшие передовую общественную мысль своего времени.

В работе «К критике гегелевской философии права» Маркс впервые предпринимает попытку всерьез «рассчитаться» с Гегелем, т. е. освоить и преодолеть его. Но сам он оценивает свое «предприятие» как прямое продолжение дела Фейербаха, подвергшего критике религиозное самоотчуждение. Значит, замечает Маркс, следует перейти к критике отчуждения в «несвященных образах», в «земной действительности». Но уже в этой работе, в знаменитом предисловии к ней, Маркс перемещает центр тяжести своих интересов, ориентируя свою мысль на рабочий класс. Что Фейербах остался в стороне от этого поворота во всемирной истории, Маркс и Энгельс еще не замечают в «Святом семействе». Маркс это сделал чуть позже, в «Тезисах о Фейербахе».

Важнейшим выводом книги «Святое семейство» является тезис о том, что логической основой философии, выражающей интересы пролетариата, может быть только материализм, что историко-философская традиция материализма логически вела к коммунизму. Но Маркс и Энгельс еще не отделяют своей точки зрения от утопического социализма. По мере полной

---

[60] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 325.

кристаллизации философии и мировоззрения марксизма в целом разница стала ощутимой. Социально-классовая позиция и теория коммунизма должны были получить научное обоснование, что было сделано в дальнейших работах Маркса и Энгельса, начиная с «Немецкой идеологии» и особенно в «Капитале».

Формулировка «основной идеи» в «Святом семействе» сопровождается четким размежеванием с системой мышления Гегеля как идеалиста и показа несостоятельности ее для революционного решения вопросов социального развития. Некритический позитивизм и приспособление к наличной эмпирии, вытекающее из исходного принципа философии Гегеля, нашли логическое завершение у младогегельянцев, которые сводили дело преобразования общества «к мозговой деятельности критической критики», т. е. к принятию действительности такой, какова есть, путем ее иного истолкования. Беспощадный, подчас «придирчивый» характер критики Марксом и Энгельсом младогегельянцев объясняется тем, что они, продолжая выступать с абстрактно-философскими рассуждениями в качестве метода решения актуальных проблем и пытаясь паразитировать на социалистическом и рабочем движении, по сути дела пошли назад.

Вышеуказанная «основная», по выражению Ленина, идея вплетена еще, следовательно, в сеть непреодоленных понятийных и терминологических «пережитков» «старого», т. е. домарксистского «круга идей». Но она составляет остов, каркас, вокруг которого нарастает «новый круг идей». Это верно как в историческом, так и логическом планах.

Формирование всех «составных частей» марксизма связано с этой идеей. Тезис марксизма о всемирно-исторической роли рабочего класса, а следовательно, и теория научного коммунизма связаны с пониманием общественно-исторической сущности человека, природы «общественных отношений» капиталистического производства, тенденций их объективного развития, т. е. с «основной идеей». Суть материалистического понимания заключена также в ней.

Анализ диалектики капиталистических отноше-

ний был ключом к диалектике как всеобщей теории развития. Одновременно эта идея задавала программу изучения капиталистической общественной формации как особой исторически-конкретной системы производственных отношений, т. е. она составляет исток «Капитала» — политической экономии марксизма.

Основные черты нового мировоззрения получили выражение в «Немецкой идеологии». Но «первым документом, содержащим в себе гениальный зародыш нового мировоззрения», были набросанные Марксом в записной книжке весной 1845 г. одиннадцать тезисов о Фейербахе, завершившие процесс размежевания со всей предшествующей философией. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс направляют свои замечания в особенности против Фейербаха, потому что он был единственным, кто сделал хотя бы некоторый шаг вперед после Гегеля и чьи работы можно было разбирать всерьез. Главный недостаток фейербаховского материализма, как и всего предшествующего материализма, они видят в созерцательности. Это касается как природы, так и самого человека. Чувственный мир, окружающий человека, является продуктом деятельности людей. И человек не есть просто «чувственный предмет», а исторически определенная «чувственная деятельность». Теперь материалистическое учение о том, что люди суть продукт обстоятельств, дополняется учением о самоизменении людей в революционной практике. «Основная идея» новой системы впервые формулируется как принципиально отличная от натуралистического понимания сущности человека.

Таким образом, переход к новому кругу идей — это не чисто логический, обусловленный лишь теоретическими соображениями переход. Сдвиг в общем осознании действительности обусловлен влиянием развития общества: выявлением и формированием новой позиции по отношению к самой действительности. Процесс перехода проясняет как элементы нового, так и старого, причем имеются решающие пункты, вокруг которых «наворачивается» новая система идей (в данном случае «основная идея» — идея общественных отношений, впервые выявленная в «Святом

семействе»). И еще один момент. Конкретный процесс включает в себя, как мы видим, также отталкивание от близких на определенном отрезке времени в идейном отношении течений как момент кристаллизации собственной позиции. Реальное продвижение мысли всегда связано с процессом отталкивания, обособления, противопоставления своей позиции особенно тем точкам зрения, которые преодолевались. Отсюда «придирчивое», полемически заостренное отношение, полное энергичной категоричности, и выделение какой-то одной стороны дела, известная односторонность в оценках.

Говорят, что в анализе процесса перехода к новому кругу идей логическое должно преобладать над историческим. Одна сторона процесса этим тезисом действительно улавливается, а именно объяснение вызревания высших итоговых форм из неразвитых и зачаточных. Но, помимо этого, есть другая сторона — снятие «старой кожи», которое может быть объяснено с учетом реального, полного интенсивности и напряженности процесса изменения духовной ориентации, идущего не прямо логически к классическому выражению, а со всеми перипетиями движения от «старого круга идей», так сказать, «изнутри» его.

Соблюдение действительного единства исторического и логического с признанием приоритета исторического является единственным средством «рассчитаться» с фальсификациями истории зарождения философии марксизма, с противопоставлением «раннего» и «позднего» Маркса и идеи о непохожих ни в чем друг на друга «двух Марксов». Догматическое ориентирование на итоговые формулы и «закрывание глаз» на сложность и противоречивость этого процесса является показателем теоретической слабости, не более.

Глава II

МИФОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

1. СТРУКТУРА МИФА

Действительные достижения Гегеля связаны, конечно, не с его идеализмом, а с тем, что он в своей диалектике по сути дела пытался дать «обобщение истории мысли». Поэтому не случайно задачу продолжения Гегеля Ленин видел «в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» [1]. Такое понимание диалектики предполагает осмысление не только историко-философского процесса, но и всей истории познания в целом, выявляя тем самым ограниченность трактовки истории диалектики только как истории определенного учения, метода, методологии. Диалектика «представляет собой фундаментальное измерение интеллектуального прогресса человечества» [2], а история диалектики — осмысление, освоение содержания всего историко-познавательного процесса как движение к «высшей форме мышления» [3].

По словам Ф. Энгельса, «теоретическое мышление каждой эпохи... это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание. Следовательно, наука о мышлении, как всякая другая наука, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления» [4].

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 131.
[2] История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974, с. 5.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 19.
[4] Там же, с. 366—367.

С точки зрения В. И. Ленина, признание развития человеческого мышления вовсе не праздный вопрос, а вопрос, подпирающий объективное значение диалектики: «Если *все* развивается, то относится ли сие к самым общим *понятиям* и *категориям* мышления? Если нет, значит, мышление не связано с бытием. Если да, значит есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение» [5]. В контексте ленинских рассуждений общее определение диалектики подкрепляется ссылкой на гносеологические корни идеализма и на различное отношение к его критике со стороны метафизического материализма и со стороны диалектического материализма. Сказать, что идеализм — ошибочная точка зрения, что он ложен, это правильно. Но если только ограничиться этим, то будет проявлена непоследовательность с точки зрения теории отражения, поскольку идеализм рассматривается как ничего не отражающее, замкнутое в себе ложное сознание, лишенное предметного смысла. Непоследовательность в данном случае проистекает из того, что познание не понимается диалектически, не как «кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали» [6]. Идеализм — чепуха, поповщина, и все-таки — это отражение действительности, познание, в котором один из моментов целостного процеса абсолютизирован, преувеличен, раздут, оторван от материи, природы, обожествлен. И важно проследить, почему именно так отражается, познается действительность. Здесь гносеология органически сливается с анализом реальных условий познания, с социологией.

Для В. И. Ленина бесспорно, что «у поповщины (=философского идеализма)... есть *гносеологические* корни» [7], состоящие в том, что любой отрывок, обломок, кусок кривой линии познания может быть превращен в самостоятельную, прямую линию и увести в сторону «поповщины», «где ее *закрепляет* классовый интерес господствующих классов» [8]. Конечно, идеализм философский есть дорога к поповщине, но

---

[5] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 229.
[6] Там же, с. 322.
[7] Там же.
[8] Там же.

эта нить, по Ленину, идет «*через один из оттенков* бесконечно сложного *познания* (диалектического) человека» [9].

На примере ленинского подхода к оценке идеализма раскрывается исключительная эвристическая роль идеи развития познания как круга (ряда) кругов, смысл которой заключается в том, что она открывает новый угол зрения на всю историю познания. Наряду с различными существующими подходами в исследовании истории человеческого познания последняя может быть рассмотрена также в плане развития и смены относительно самостоятельных «формообразований» мышления, в которых на различных этапах развития человечества происходило освоение реальной исторической действительности. История познания в этом аспекте может быть представлена как ряд кругов, ведущий к диалектике как «высшей форме мышления» [10].

С этой точки зрения мифологию нельзя просто удалить из истории познания хотя бы потому, что она является не только первым исторически известным «всплеском» человеческого сознания, но и к тому же единственной формой смыслового восприятия действительности на протяжении многих веков человеческой истории. Трудно указать на какую-нибудь проблему в истории науки и культуры, вокруг которой сложился бы такой широкий спектр направлений исследований, как в связи с проблемой мифа [11]. И это обусловлено прежде всего природой мифа, отразившей в «превращенной» форме всю архаическую культуру древнейших народов. Но нельзя не отметить то обстоятельство, что такой частный вопрос, как во-

---

[9] Там же.

[10] Мы присоединяемся к убеждению К. Р. Мегрелидзе, что «тысячевековое развитие племен и народов в самых разнообразных жизненных условиях и коренные перевороты в развитии их языка и мышления предполагают не одну вечно тождественную логику, а различные формы мышления, т. е. ряд *различных* логик, предшествующих нашей». *Мегрелидзе К. Р.* Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, 1973, с. 14.

[11] Разбор основных направлений дается в статье А. Ф. Лосева «Мифология» в томе 3 «Философской энциклопедии». См. также: *Мелетинский Е. М.* Мифологические теории XX века на Западе. — «Вопросы философии», 1971, № 7.

прос о роли мифа в истории познания, который был поднят в историко-философской литературе в связи с проблемой происхождения философии, явно решается не в «пользу» мифа. И это просматривается и в крайних точках зрения на происхождение философии — мифогенной (философия произошла из мифологии), и гносеогенной (философия возникла из накопившихся научных знаний, пришедших в конфликт с безотчетной религиозно-мифологической верой), и в более поздней по времени точке зрения, признающей долю истины за каждой из первых двух [12]. Так, например, в последней концепции, получившей преобладающее распространение в отечественной историко-философской литературе, мифология понимается только как «образ», «воображение», «своеобразное мироощущение, а не миропонимание» и «элементы рационального... не составляют „ядра" мифа, его сущности» [13].

Одновременно признается, что «если бы первобытный человек был совершенно лишен способности выделять себя из коллектива и логически мыслить, то были бы невозможны какие-либо организованные, целенаправленные коллективные действия людей» [14]. Следствием этого является своеобразный дуализм, признание в сознании первобытного человека двух начал, «двух форм отражения мира (образно-мифологического и понятийно-логического)» [15]. Последовательное проведение этого принципа приводит по сути дела к исчезновению проблемы мифологических «корней» философии: «когда говорят о возникновении науки и философии из мифа и религии, то вернее было бы сказать, что понятийно-логическое мышление *отделяется* от мифологической фантазии, а не возникает из нее (как следствие из причины)» [16].

Конечно, миф является «образом», «представлением», но нельзя упускать из виду то простое обстоятельство, что он представляет собой образ «высказан-

[12] Обзор этих концепций содержится в книгах: *Чанышев А. Н.* Эгейская предфилософия. М., 1970, с. 184—192; *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972, с. 103—108.

[13] *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. с. 42.

[14] Там же, с. 46.

[15] Там же, с. 47.

[16] Там же, с. 42.

ный», т. е. опосредствованный мышлением человека. Поэтому миф не является только образом, воображением, фантазией, вымыслом, т. е. фактом внешним по отношению к процессу познания и самому мышлению. И задача заключается в том, чтобы проследить *гносеологические корни* мифологического осмысления действительности, которое является наиболее древним пластом в историко-мыслительном процессе человечества. Безусловно, к мифологии с полным основанием можно отнести слова В. И. Ленина, высказанные по поводу места идеализма в истории познания, что он есть «пустоцвет», но который нельзя считать беспочвенным: это «пустоцвет, растущий на живом дереве, живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного, человеческого познания» [17]. И только в таком аспекте возможно сопоставление «мифа» и «научного знания» как исторических способов умственного постижения действительности, а следовательно, и выявление действительного места мифологии в истории познания.

Понимание мифа как определенной исторической формы мышления, уступившей со временем другим логическим способам отражения внешнего мира, имплицитно содержит идею «кругового» развития познания через ряд относительно завершенных моментов приближения к действительности. В этом процессе прослеживаются возвраты, повторения исторически известных форм мышления, получающих новое развитие на другой почве. Таким образом, идея «круга кругов» раскрывает свое эвристическое значение не только в исследовании историко-философского процесса, как это подробно показано в первой главе, но и применительно ко всей истории познания в целом.

Наибольшее значение в исследовании мифа как определенного способа мышления, а именно логической природы мифа, его структуры как целостного образования, включающей некоторые компоненты и способы систематизации, на наш взгляд, имеют работы, выполненные в области фольклора В. Я. Проппом и его школой, а также фундаментальные иссле-

[17] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 322.

дования по мифологии, принадлежащие перу ведущего французского структуралиста Клода Леви-Стросса. Несмотря на различия в осмыслении достигнутых результатов, во многом обусловленных предметом исследования (В. Я. Пропп имеет дело прежде всего с волшебными сказками, а К. Леви-Стросс — с мифами), оба направления не только подчеркнули однородность мифа и сказки (был выделен один и тот же инвариант, наличествующий в обеих структурах), но и обнаружили своеобразную логику, лежащую в основе их построения.

В. Я. Пропп открыл причину «чудесного единообразия многообразия сказок» [18], которая заключается в существовании постоянных, повторяющихся элементов. Этими элементами волшебной сказки являются *функции действующих лиц.* Не все эти функции налицо, но число их строго ограниченно и порядок, в котором они выступают в ходе развертывания действия сказки, неизменен. В «Морфологии сказки» под функцией понимается «*поступок действующего лица, определяемый с точки зрения его значимости для хода действия*» [19]. Неизменным является также набор ролей, между которыми определенным образом распределяются конкретные сказочные персонажи, имеющие свой круг действий, т. е. одну или несколько функций. Открытие В. Я. Проппом инвариантной структуры волшебной сказки имеет фундаментальное значение, оно положило начало не только теории волшебной сказки, но и впервые дает возможность логического подхода к мифологии. В его книге дано исследование не только морфологической, но и совершенно особой *логической* структуры сказки.

Таким образом, открывается новая сторона дела, миф можно подвергнуть анализу не только в психологическом плане как «образное» отражение действительности, но и в *логическом* аспекте как феномен первобытного мышления. Миф — это «предание», «сказание», «слово», а всякое слово (речь), по словам В. И. Ленина, уже *обобщает* [20]. В мифах опред-

[18] *Пропп В. Я.* Морфология сказки. М., 1969. (Первое издание вышло в 1928 г.).

[19] Там же, с. 25, 8.

[20] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 246.

мечен особый уровень обобщения действительности, который свидетельствует о специфике первобытного мышления и о характере его гносеологических возможностей.

Несомненно, что волшебные сказки — явление гораздо более позднего порядка, чем миф, но вместе с тем невозможно отрицать принципиальную близость этих двух явлений. В. Я. Пропп называет волшебную сказку «мифической» (по крайней мере на основании ее генезиса из мифа) [21]. К. Леви-Стросс видит в сказке тоже миф, но слегка «ослабленный» [22].

«Функция действующего лица» является тем элементом, который устанавливает логический уровень и задает логическое пространство сказки, определяет все ее логические возможности. В основе сказки, следовательно, лежит определенный способ мышления, получивший относительную самостоятельность и свою степень разработки. Степень логической развитости волшебной сказки по сравнению с мифом показывает не только ограниченность количества и строго определенный порядок чередования функций, но и их распределение по семи ролям, что в целом свидетельствует об определенной завершенности ее логического пространства, о полноте реализации всех логических возможностей на этом уровне.

В качестве важнейшего критерия различения мифа и сказки можно выделить их нетождественность в плане осмысления действительности, которая сама по себе исторична. Миф несет на себе все отпечатки «коллективных представлений» родового строя, сказка лишена их, но в ее структуре также необходимо включены представления другого времени [23]. Другой

---

[21] В. Я. Пропп пишет, что «волшебная сказка в своих морфологических основах представляет собою миф». Указ. работа, с. 82.

[22] Вопрос о различии сказки и мифа и других жанров повествовательного фольклора рассматривается в книгах: *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 1963, с. 20—24; *его же.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968, с. 160—168.

[23] «Чудесное рождение, запреты, награждение волшебными средствами, бегство-погоня и т. д... Большинство ее (сказки. — *Авт.*) элементов восходит к той или иной архаической бытовой, культурной, религиозной или иной действительнос-

особенностью является то, что миф, в отличие от сказки, в эпоху своего возникновения никогда не считался вымыслом, фикцией действительности, напротив — представлял собой истину высшего порядка, предмет священной веры народа [24].

Такой угол зрения на сказку и миф позволяет перейти к обсуждению проблемы специфики первобытного мышления.

Первое, что бросается в глаза при рассмотрении наиболее широко распространенных концепций первобытного мышления и мифологии, это удивительная однопорядковость явлений, зафиксированных Леви-Брюлем (так называемое «пралогическое» мышление), А. Ф. Лосевым («оборотническая логика») и Леви-Строссом (интеллектуальный «бриколаж» первобытного мышления). По сути дела все эти концепции раскрывают «функциональную» природу первобытного мышления, т. е. тот факт, что в нем вещи сами по себе в «здравом смысле» современного человека не имеют сколько-нибудь важного значения, им фиксируются только «функции» («силы») вещей, способности к действиям и сами действия. Слово «функция» не содержит в себе ничего мистического, как может показаться на первый взгляд. По словам Гёте, «функция, правильно понятая, это бытие, мыслимое в действии» [25]. Следовательно, если мы говорим о «функциональном» характере первобытного мышления, то это означает только то, что первобытное мышление стоит на ступени отражения и обобщения им функциональных связей и отношений между явлениями и вещами, осмысления «силового» поля явлений. Главное в вещах и явлениях не их строение, форма, содержание и т. д., а то, что «могут» эти вещи и явления, какой заряд действий несут они в себе, направленный на человека. Такая ориентированность первобытного мышления ведет к тому,

---

ти». — *Пропп В. Я.* Указ. работа, с. 104—105. «Сказка сохраняет в своих недрах следы древнейшего язычества, древних обычаев и обрядов.» Там же, с. 79.

[24] См. *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976, с. 149.

[25] *Гёте И. В.* Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957, с. 249.

что «сила» вещи не соизмеряется с самой вещью, с ее определенностью, и источник ее ищется за пределами вещи. Сами вещи занимают подчиненное положение, они служат только средством, материальным оформлением в процессе реализации действий. Эта «глагольная» фаза в развитии человеческого мышления, когда бытие мыслится только как действие, легла в основу «универсальной», но в то же время абсурдной картины мира, с точки зрения современного «здравого смысла», опосредованного категорией субстанции. Принимая во внимание эти соображения, можно сделать попытку *единой* интерпретации явлений, обнаруженных Л. Леви-Брюлем, К. Леви-Строссом и А. Ф. Лосевым.

По Леви-Брюлю, «мышление первобытных людей может быть названо *пралогическим* с таким же правом, как и мистическим. Это скорее два аспекта одного и того же основного свойства, чем две самостоятельные черты. Первобытное мышление, если рассматривать его с точки зрения содержания представлений, должно быть названо мистическим, оно должно быть названо пралогическим, если рассматривать его с точки зрения ассоциаций» [26]. «Нелогичность» Леви-Брюля заключается в том, что собственно логические законы первобытного мышления редуцируются им к психологическим законам. По его мнению, мышление первобытного человека ориентировано законом сопричастности — законом «мистических» связей различных существ и предметов, «ассоциированных коллективными представлениями». Причем «сознание первобытного человека уже наперед заполнено огромным числом коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые существа, неодушевленные вещи, или орудия, приготовленные рукой человека, мыслятся всегда обладающими множеством мистических свойств» [27]. Леви-Брюль отмечает, что у туземцев Новой Гвинеи нет адекватного понимания причинности, так как они смешивают предшествующее обстоятельство с причиной. В Танне (Новые Гебриды) «кажется почти невозможным определить, как идеи туземцев ассо-

[26] *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930, с. 49.
[27] Там же, с. 47.

циируются между собой. Например, один из них, проходя по дороге, видит, как на него с дерева падает змея; пусть он назавтра или на следующей неделе узнает, что сын его умер в Квинсленде, и уж он обязательно свяжет эти два факта» [28]. Безусловно, эти два факта могут быть связаны только при однопорядковости их, и в первобытном мышлении их соединение обеспечивается их функциональной природой. В данном примере связывается не сама по себе змея с определенным человеком, а *действие* змеи и ее способности к действиям с не чем иным, как *действиями* и способностями к действиям человека, причем связующим звеном выступает *отношение* этих действий к одному и тому же человеку (змея падает на него; умерший человек является его сыном).

Доказательством того, что мышление первобытного человека носит не непосредственный, не «ситуативный» характер, а схватывает явления через их опосредствование, является возможность выделить целую логическую цепочку, ведущую к связи двух определенных фактов. То, что падение змеи на одного человека вызывает смерть другого человека, связывается не с самим падением (иначе смерть настигла бы того человека, на которого упала змея), а с ее реальной способностью приносить смерть (укус ядовитой змеи смертелен), последнее может быть связано со способностью человека умирать вообще, но в данном случае — от укуса ядовитой змеи. Такова здесь логическая схема мышления.

По сути дела это адекватная «структура» всех религиозных суеверий, которые по своей природе представляют проявление «механизмов» «функционального» мышления. Например, появление удачи (счастья) связывается с *прикосновением* к трубочисту, обладающему «имманентной» способностью приносить счастье; несчастье — это *встреча* с черной кошкой, обладающей негативной функцией (вредительство).

«Функциональная» однородность явлений, объясняет тот факт, который привел в замешательство Леви-Брюля: люди племени бороро хвастают, что они

---

[28] Там же, с. 45.

красные попугаи (арара), и это «вовсе не значит, что только после смерти они превращаются в арара, или что арара являются превращенными в бороро и поэтому достойны соответствующего обращения, ...бороро совершенно спокойно говорят, что они уже *сейчас* являются настоящими арара» [29]. И здесь дело не в том, что первобытный человек не различает вещи и явления, низкий уровень развития собственно человеческой деятельности как раз и не позволяет отличить *деятельность человека* от всех других типов жизнедеятельности и «сил» природы.

Большой вклад в изучение мифологии внес К. Леви-Стросс, посвятив ей ряд работ, начиная с небольшой «программной» статьи о структурном изучении мифа [30] (1955) и кончая четырехтомным компендиумом «Мифологичных» (1964—1968) [31]. Этому фундаментальному труду, в котором мифология показана в действии и дан анализ многих сотен мифов американских индейцев, непосредственно предшествовала теоретическая монография о первобытном мышлении («Мышление дикарей», 1962). В статье «Структура мифов» автор сблизил миф с языком, который является универсальным средством информации и потому образцом для мифа. «Миф — это язык, но язык, который работает на очень высоком уровне, когда, если можно так выразиться, смысл *отрывается* от лингвистической основы, вокруг которой он начал создаваться» [32]. В отличие от других феноменов языковой деятельности миф соотносится с обеими фундаментальными категориями, выдвинутыми Ф. де Соссюром: как историческое повествование о прошлом [33] он диахроничен и необратим во времени, а как инструмент объяснения настоящего (и будущего) —

---

[29] *Леви-Брюль Л.* Указ. работа, с. 48.

[30] Русский перевод этой статьи опубликован в «Вопросах философии», 1970, № 7.

[31] Перевод одной главы первой книги «Мифологичных» — «Сырое и вареное» см. в кн.: Семиотика и искусствометрия. М., 1972, с. 25—49.

[32] *Леви-Стросс К.* Структура мифов. — «Вопросы философии», 1970, № 7, с. 154.

[33] «Сущность мифа заключена не в стиле, не в манере изложения и не в синтаксисе, а в *истории*, которая в нем рассказывается». — Там же.

синхроничен и обратим во времени. «Эта двойная структура, одновременно *историческая и внеисторическая,* говорит о том, что миф может относиться и к области *речи* (и анализируется как таковой) и к области языка (в которой он формируется), полностью сохраняя и на третьем уровне характер неизменного объекта. Этот третий уровень также имеет лингвистическую природу, хотя он и отличается от первых двух» [34]. Как и всякий лингвистический объект, миф сформирован из конститутивных, составляющих единиц, которые предполагают, в свою очередь, наличие единиц, образующих структуру языка, т. е. фонем, морфем и семантем.

В силу двойственности мифа его подлинные конститутивные единицы — мифемы обнаруживают свою значимую природу не в качестве изолированных отношений, а только как *связки,* комбинации отношений, имеющие два измерения — диахроническое и синхроническое. Методически эти связки отношений обнаруживаются, когда различные варианты мифа пишутся один под другим, так что обычное «горизонтальное» прочтение (слева направо, строчка за строчкой) дает последовательное изложение мифа, его синтагматическое развертывание; «вертикальное» же прочтение составит парадигматику мифа, т. е. систему элементов, независимых от развертывания рассказа по времени, и набор различных признаков, по которым строится эта система.

Нет никакой принципиальной разницы между подходами В. Я. Проппа и К. Леви-Стросса, хотя нельзя не отметить различную степень логического обобщения материала. То, что было выделено К. Леви-Строссом в качестве парадигматики мифа, по сути дела находит свой аналог в *атрибутах* действующих лиц сказки, но которые представляют собой не ее постоянные, а переменные величины. Под атрибутом же В. Я. Пропп понимает «совокупность всех внешних качеств персонажей: их возраст, пол, положение, внешний облик, особенность этого облика и т. д.» [35]. Безусловно, зооморфные и автохтонные

[34] Там же, с. 153.
[35] *Пропп В. Я.* Указ. работа, с. 79.

представления о человеке совершенно чужды природе сказки, поэтому можно сказать, что это постоянные элементы, т. е. элементы, присущие только мифу. Но с таким же правом можно зачислить в ранг парадигматики сказки и атрибуты ее действующих лиц, которые присущи также только сказочным персонажам. Мы приведем целиком рассуждение В. Я. Проппа, которое проливает свет не только на момент расхождения (вернее — углубления) его методики от Леви-Стросса, но и показывает перспективу дальнейшего движения в исследовании самих мифов. Он пишет:

«...Изучение атрибутов приводит еще к другому, очень важному следствию. Если выписаны все основные формы для каждой рубрики и приведены в одну сказку, то такая сказка обнаруживает, что в основе ее лежат некоторые отвлеченные представления.

Поясним нашу мысль на примере. Если выписаны в одну рубрику все задачи дарителя, то можно увидеть, что эти задачи не случайны. С точки зрения сказа, как такового, они не что иное, как один из приемов эпической ретардации: герою ставится препятствие, преодолевая которое, он получает в руки средство для достижения своих целей. С этой точки зрения совершенно безразлично, какова будет сама задача» [36].

Таким образом, с точки зрения выявления *логики* мифа следующий шаг после фиксации особенных явлений, присущих мифу, должен вести к поиску «отвлеченных представлений», но этот момент не получил у Леви-Стросса достаточного развития, хотя подступы к нему в имплицитной форме наметились при трансформационном анализе мифов, о котором мы будем говорить ниже.

Леви-Стросс видит в мифе логический инструмент разрешения фундаментальных противоречий посредством медиации, прогрессивного посредничества [37]. Речь, собственно, идет не о реальном их разрешении, а о преодолении посредством своеобразного ускольза-

---

[36] Там же, с. 81.

[37] *Леви-Стросс К.* Структура мифа. — «Вопросы философии», 1970, № 7.

ния, достижения цели как бы ненароком, окольными путями, с помощью материалов, специально не предназначенных для этого. По его мнению, мифологической логике соответствует своеобразный интеллектуальный bricolag (от глагола bricoler — играть отскоком; пользоваться окольными путями). Механизм медиации заключается в том, что фундаментальная противоположность жизни и смерти подменяется, например, менее резкой противоположностью земледелия и войны, между которыми связующим звеном оказывается охота (использование пищи животного происхождения есть отрицание жизни), а она, в свою очередь, более узкой оппозицией травоядных и плотоядных. Последняя же оппозиция снимается введением зооморфного существа, питающегося падалью (койот — у индейского племени зуньи, ворон — у индейцев северо-западного побережья).

Прежде всего нелогично считать, что последняя оппозиция подменяет вторую, по сути дела они *дополняют* друг друга: вторая оппозиция раскрывает природу перехода от охоты к войне, третья оппозиция — от земледелия к охоте, в которой заключается следующее рассуждение: пожиратели падали (койот) являются плотоядными, они питаются пищей животного происхождения и одновременно как бы растительной пищей (они питаются, не убивая того, что едят). Следовательно, «медиативная структура» Леви-Стросса нуждается в поправке, в сущности не происходит снятия оппозиции другими, менее резкими оппозициями, однородность ее связана с линейным развертыванием всех явлений.

Особенность «функционального» мышления, по-видимому, состоит в том, что связки между различными явлениями осуществляются только *одной функцией*, но которая получает двойное осмысление. В этом состоит логическая однопорядковость всех «медиаторов». «Койот (являющийся пожирателем падали) есть медиатор между травоядными и плотоядными, *как* туман между Небом и Землей; *как* скальп — *между* войной и земледелием (скальп — «урожай», собираемый во время войны); *как* головня — между дикорастущими и культурными растениями (она развивается на культурных растениях, но

по образу дикорастущих); *как* одежда между «природой» и «культурой»; *как* мусор — между обитаемой деревней и лесом; *как* пепел (и сажа) — между очагом (на земле) и кровлей (образ небесного свода)» [38].

Важно отметить, что это *единственный* способ связывания всех «функциональных» явлений в мышлении и этим определяется тот факт, который Леви-Стросс назвал «универсальным способом организации данных чувственного опыта». Нельзя объяснить никаким заимствованием параллелизм между американским циклом Ach-boy (мальчик-Золушка) и индоевропейским — Золушка. Понимание пепла (и сажи) как посредника между землей и небом, между земными явлениями и сверхъестественными силами, есть то ядро, благодаря которому только и возможно появление этих циклов сказок. Так как «медиатор» — необходимый момент движения «функционального мышления», то это свидетельствует о возможности (и необходимости) появления *однотипных* персонажей в сказках различных народов, не имеющих между собой никаких контактов [39].

Вероятно, сущность мифического мышления состоит вовсе не в том, что оно «развивается из осознания некоторых противоположностей и стремится к их последующему преодолению, медиации» [40]; первобытное мышление как раз и не может противопоставить явления, так как они для него однопорядковые. Эта формула является следствием структуралистского подхода, когда способ упорядочения материала исследователем выдается им за действительный способ «упорядочения» явлений в мышлении первобытного человека. Формулу эту нужно перевернуть следующим образом: мифическое мышление «не противопоставляет» и потом «связывает», а, наоборот, *только связывает все явления.* Иллюзия «противопоставления» возникает в силу прерывания этих связей рефлексией исследователя. Дело не в мистической

---

[38] *Леви-Стросс К.* Указ. работа, с. 162.

[39] О социальной обусловленности параллелизма и схождений подробно говорится в указ. работе К. Р. Мегрелидзе, с. 289—316.

[40] *Леви-Стросс К.* Указ. работа, с. 161.

особенности первобытного человека вначале иметь в мышлении «некоторые противоположности», затем их преодолевать (в этом суть формулы Леви-Стросса), а в самом способе «приращения» знания.

В реальной действительности любое явление может иметь большое количество свойств; эти свойства остаются «вещью в себе» пока практическая деятельность человека не вовлекает их в орбиту своего приложения. Первоначальная нерасчлененность явлений снимается по мере практического обнаружения их. Вот этот процесс характеризуется фундаментальным способом усвоения знаний: между двумя первоначально не выделенными, диффузными явлениями вводятся во все расширяющемся масштабе новые свойства («функций») этих явлений. Практическая деятельность, расширяя свою сферу, раздвигает рамки познания, и этот процесс совпадает с разведением явлений в мышлении человека на «астрономическое» расстояние.

Обратной стороной «медиативного» процесса «функционального» мышления является его *метафоричность*, т. е. то, что в первобытном мышлении один миф оказывается полностью или частично «метафорой» другого. Этот момент послужил для Леви-Стросса основой «трансформационного» анализа мифов, когда один миф интерпретировался как результат трансформации другого [41].

Герой мифа бороро совершает инцест, а затем убивает своего отца, который пытался извести провинившегося, давая ему «трудные» задачи. Он, в частности, заставлял героя достать птенцов попугая и коварно покинул его среди скал на растерзание грифам, но герой чудом спасается. Леви-Стросс представляет этот миф через трансформацию мифа племени жэ (родственного бороро) о «разорителе гнезд», оставленного свойственником (не мужем матери, а мужем сестры) на верхушке дерева, а затем спасенного ягуаром. Ягуар, женатый на индианке, т. е. тоже муж

[41] Мы используем материалы, представленные в содержательной статье Е. М. Мелетинского «Клод Леви-Стросс и структурная типология мифов». — «Вопросы философии», 1970, № 7. См. также: *Каграманов Ю. М.* Клод Леви-Стросс и проблема человека. — «Вопросы философии», 1976, № 10.

сестры «разорителя гнезд», знакомит своего «свойственника», а через него других людей с огнем и секретом приготовления пищи. В обоих случаях брачный обмен выступает в качестве основы социальной коммуникации, фигурирует хозяин огня (ягуар — у жэ, гриф — у бороро), власть над огнем в конце концов переходит к герою. Мифы жэ об этиологии кухонного огня по другой линии трансформируются в мифы тупи о происхождении диких свиней и охоты на них. Здесь также нарушаются нормальные взаимоотношения свойственников. Люди превращены (посредством дыма от сжигания табака) в диких свиней за то, что отказали полубожественным героям — братьям своих жен — в пище, являющейся законной данью им. Но мифы чако о происхождении табака как бы возвращаются к мифу о «разорителе гнезд»: жена заставляет мужа лезть за птенцами ара, съедает их и превращается в ягуара-людоедку. Ее сжигают, а из могилы ягуарши вырастает табак. Здесь перемена пола ягуара коррелируется с полным изменением роли.

Таким образом, мифы, имеющие отношение к этиологии «кухни», составляют замкнутую цепь. Такое замыкание ряда трансформаций Леви-Стросс считает важным критерием правильного структурного анализа. Другие трансформации этиологических мифов о происхождении «кухни» приводят к мифологии меда, развертывающейся аналогично мифологии табака.

Леви-Стросс заметил, что при переходе от мифа к мифу сохраняется и тем самым обнажается их общая «арматура», но меняется «сообщение» или «код». «Арматуру» часто составляют (что видно из приведенных примеров) отношения свойственников — «подателей» и «получателей» жен как бы в обмен на другие блага. Изменения «сообщения» в мифах — это прежде всего перемена этиологической темы: миф бороро о происхождении небесной воды (бури) возник путем трансформации мифа о происхождении огня (жэ), а миф бороро о происхождении украшений — из мифа о происхождении диких свиней (тупи). «Сообщения» передаются различными кодами: например, всякого рода нарушения порядка мо-

жет быть закодировано акустически (шум), социологически (кровосмешение, слишком далекие или близкие браки), астрономически (затмение). Во многих случаях сплетаются кулинарный и акустический коды: например, шумное или, наоборот, бесшумное принятие пищи — своеобразное испытание для гостя ягуара или для гостьи Солнца. Неумеренное употребление какой-либо специальной пищи (меда) может привести к паталогии брака (к тому же самому приводит и перемещение в пироге), т. е. переплетаются кулинарный, географический и социологический коды.

Видимо, нельзя считать единственным источником мифов их перманентное происхождение друг из друга путем различных трансформаций. Ведь ряд трансформаций постоянно замыкается, отсюда другой вывод: за начальный пункт движения может быть принят в принципе любой миф. Важно то, что в любом мифе не меняется его «арматура», что свидетельствует об определенности структуры мифа, следовательно, о его некоторых, а не бесконечных, логических возможностях. Это фиксирует возможность рассмотрения любого мифа как целостного образования, что позволяет выявить синтагматику мифа (строго последовательное чередование событий). Более того, в принципе можно считать, что любое индейское племя само может «придумать» все сюжеты существующих мифов, но это вовсе не отрицает того, что другие племена лишены этой способности.

В чем сущность работы, проделанной Леви-Строссом? Вовсе не в том, что «трансформационный» анализ позволил ему найти историческое происхождение большинства мифов. Дело в том, что он нащупал *логическое* пространство мифов, в котором может происходить их движение. Мифы могут трансформироваться друг в друга не потому, что это было так, а потому, что это логически возможно. Описав логическое пространство мифов, Леви-Стросс уловил сложный узел всех сторон быта и мировоззрения американских индейцев.

Трансформационный анализ применим также и при исследовании логической природы сказки. В. Я. Пропп писал, что «весь запас волшебных ска-

зок следует рассматривать как *цепь* вариантов. Сказки могли бы быть расположены так, что картина постепенного перехода одного сюжета в другой получилась бы довольно ясной. Правда, местами получались бы известные скачки, известные провалы. Народ не дает всех математически возможных форм. Но это не противоречит гипотезе... Точно так же, как мы на основании общих астрономических законов предполагаем о существовании таких звезд, которых мы не видим, возможно предположить существование сказок, которые не собраны» [42].

То, что Леви-Стросс называет «арматурой», это не что иное, как функции действующих лиц мифа, поэтому можно предположить, что логическая структура мифа во многом соответствует сказке, хотя особенность содержательных моментов, различие исторических тем, обыгрывающихся в них, не могли не выделить строго определенных повторяющихся элементов и собственных законов движения мифического повествования. В. Я. Пропп отмечает, что подобное же строение, как и у сказки, «обнаруживает и ряд древнейших мифов, причем некоторые мифы дают этот строй в удивительно чистом виде. Это, по-видимому, та область, к которой восходит сказка. С другой стороны, это же строение обнаруживают, например, некоторые рыцарские романы. Это, вероятно, область, которая сама восходит к сказке» [43].

Возможно, глубинная гносеологическая основа возвратно-поступательного движения истории культуры заключается в фундаментальном свойстве человеческого мышления приобретать (вернее — получать преимущественное развитие) на некоторых исторических этапах своего развития одну и ту же ориентированность, заданность в подходе к осмыслению действительности. Другими словами, иметь один и тот же предмет осмысления, в данном случае — проблему деятельности человека в обществе. Этот угол зрения может совершенствоваться, углубляться, приближаться к действительности, но все различия бу-

---

[42] *Пропп В. Я.* Указ. работа, с. 103—104.

[43] Там же, с. 90. См. также: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1946.

дут касаться только степени его выраженности и завершенности. С другой стороны, один и тот же подход к действительности, которая сама исторична, подвержена беспрерывному изменению, на разных исторических отрезках времени дает соответственно различные «застывшие» формы, варианты осмысления одного предмета в его развитии. Этим и определяется глубокое сходство определенных феноменов культуры (в данном случае мифа, сказки и рыцарского романа), по сути дела вырастающих из одного гносеологического корня (они феномены «функционального» мышления), и этим же определяется глубокое различие их исторического содержания.

Вместе с тем и в примере с мифом (замыкание ряда трансформаций), и в примере со сказкой (ограниченность числа функций действующих лиц) мы убеждаемся в определенной замкнутости, «круговом» характере логического пространства «функционального» мышления. Причем «замкнутым называется образование в том случае, если оно представляет целый комплекс, имеющий свои особые законы и поведения, образование, *качественно* отличное от других» [44].

Важное значение для понимания логической природы первобытного мышления имеет следующее положение: «Первоначально понятие субстанции еще не выделилось из общей смутной и нерасчлененной сферы человеческого мышления и сознания. Человек еще не находит этой субстанции ни в чем окружающем... Получается то, что ни в какой вещи человек не находит ничего устойчивого, ничего твердо определенного. Каждая вещь для такого сознания может превращаться в любую другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности любой другой вещи. Другими словами, всеобщее, универсальное оборотничество есть логический метод такого мышления» [45]. «Оборотничество» — необходимый момент «функционального» мышления, поскольку оно отражает прежде всего «действия», «силы» вещей,

---

[44] *Мегрелидзе К. Р.* Указ. работа, с. 253.

[45] *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 12—13.

когда источник их не усматривается в самой вещи, ее форме, структуре и т. д. Поэтому «Зевс оказывается и небом, и землей, и воздухом, и морем, и подземным миром, и быком, и волком, и барабаном, и орлом, и человеком, а иной раз просто жуком или каким-нибудь геометрическим телом... Здесь господствует принцип «все есть все» или «все во всем» [46].

Следует отметить внутреннее родство и таких характерных явлений первобытного мышления, как фетишизм, анимизм, тотемизм, антропоморфизм и др., которое выражается в их «функциональном» характере.

Возможность «функционального» в принципе подхода ко всем без исключения явлениям первобытного общества свидетельствует об их объективной детерминации единым материальным источником, обладающим этим свойством. *Однородность* всех явлений первобытного общества можно определить как существование «прасимвола» (по Шпенглеру), «структуры» (по Леви-Строссу) эпохи и т. д. и т. п., но сущность этого факта остается «вещью в себе» лишь потому, что дело не только в констатации, но и в исследовании *объективных* причин данного явления, т. е. характера *практической* деятельности в этой эпохе.

Первоначально веществу природы человек «сам противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти» [47]. Это положение К. Маркса содержит в себе важную мысль, которая показывает тот план, в каком может мыслиться переход к употреблению и созданию средств труда, хотя и свойственных «в зародышевой форме некоторым видам животных», но составляющих «специфи-

---

[46] Там же.

[47] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 188—189.

чески характерную черту человеческого процесса труда» [48]. С чем связано то, что человек помещает между собой и предметом воздействия другие вещи? Известный афоризм Б. Франклина о человеке как изготовляющем орудия животном содержал в себе тот смысл, что изготовление орудий есть внешнее проявление особого внутреннего свойства человека. Эта мысль была развернута в идеалистической концепции Л. Нуаре, согласно которой древнейшие орудия труда оказываются «свидетельствами» того, что создатель их был человеком мыслящим (причины их появления кроются в самом мышлении человека) [49]. Но создание орудий труда не является самоцелью человека, а следовательно, и «проявлением» духовного дара человека; этот процесс носит *объективный* характер, который не зависит от желания индивидов и не протекает в голове. То, что первоначально между прачеловеком и предметом его воздействия помещалась вещь, носило, безусловно, случайный характер, но то, что эта вещь *увеличивала* «естественную силу» человека, «удлиняло» его руку и т. д., имело силу необходимости. Этот факт примечателен еще и в том отношении, что первоначально помещение вещей между человеком и предметом не имело «обратного» значения, т. е. «уменьшения», «укорочения» его действия. Последнее характерно только *внутри* самого процесса использования вещей — одни вещи больше способствуют воздействию человека на предметы, другие — меньше.

Производство орудий носило вначале характер «подгонки» к наиболее удачным «естественным» образцам, это обнаружило скрытую возможность в вещах быть еще «лучше». Соответственно произошел переворот в ориентации на «лучшую» модель» орудия, и тем самым производство орудий (изменение вещей соответственно характеру будущего применения) приняло всеобщий характер; любая вещь до ее систематического использования в деятельности человека подвергается обработке.

---

[48] Там же, с. 191.

[49] См.: *Нуаре Л.* Орудие труда и его значение в истории развития человечества. Харьков, 1925.

На первой ступени человек присваивает то, что дано в природе непосредственно, применение же орудий увеличивает степень присвоения жизненных благ, способствует более полной отдаче природы. В силу этого естественный прирост первобытных стад, ранее приводивший к рассредоточению на больших территориях в поисках пищи, обнаруживает тенденцию к *плотности* популяции данного вида животных и прежде всего ведет к укрупнению стад. Соответственно происходят изменения в брачных отношениях внутри крупных стад. Проблема вырождения генотипа, неведомая прежде в мелких стадах, в принципе «открытых» и рассредоточивающихся по всей территории, стала во весь рост в тех стадах, где рост производительности труда, связанный с расширяющимся применением орудий труда, позволил закрепляться на определенной территории и быть обособленным от всех других. Действие закона естественного отбора приняло специфический вид, рамки которого были порождены условиями, резко отличными от собственно природных условий. Несомненно, что «постоянное развитие средств, в том числе орудий труда,— условие, объясняющее неизменность вида Homo sapiens, так как оно сняло действие закона естественного отбора, законов биологической эволюции» [50]. Но это явно недостаточное объяснение «биологического парадокса» человека: с помощью его можно раскрыть процесс, «как труд создавал самого человека», доказать то, что данная анатомия и физиология человека в наибольшей мере соответствуют характеру его «чувственно-предметной» деятельности, но нельзя объяснить причину невозможности в человеческом обществе деградации генотипа его вида.

По словам Клайда Клакхона, тема инцеста выступает в тридцати девяти из пятидесяти выбранных им для статистики мифологий [51]. В чем причина такого пристального внимания к этой теме у первобытных народов всех без исключения точек земного шара?

[50] *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. М., 1974, с. 389.

[51] См.: *Лифшиц Мих.* Античный мир, мифология, эстетическое воспитание. — В кн.: Идеи эстетического воспитания, т. 1. М., 1973, с. 52.

Кровосмешение — эта отрицательная сила природы — было приведено в действие самим образом жизни первых людей, оно, являясь «негативной» формой специфически «человеческого» естественного отбора, сводило на нет все те изменения в анатомии и физиологии человека, которые приобретались им в трудовой деятельности. Поэтому дальнейшее развитие человека шло по путям снятия «родового проклятия», введения ряда запретов на некоторые формы брачных отношений. Данный процесс растянулся вплоть до становления человека как современного типа Homo sapiens в неолите. К этому времени он принял всеобщий характер, рецидив «кровосмесительных» браков рассматривался как отклонение от нормы. Введение запретов имело здесь объективный характер, оно способствовало вычленению типов человеческих отношений, складывающихся в первобытном обществе, и система кровного родства выявилась только в связи с этой объективной потребностью препятствования кровосмешению между близкими родственниками.

С другой стороны, более интенсивный процесс присвоения, совершаемый с помощью орудий труда, не мог не приводить к истощению природных ресурсов пищи. Трудно сказать, каким образом произошло введение ряда запретов, ограничивающих добывание пищи, но только с введением их произошел переход к производящему хозяйству. Возможно, собственно первой формой производственных отношений, складывающихся между первыми людьми, была деятельность по *пресечению действий,* ведущих к уничтожению средств существования. Природа не могла противостоять натиску человека, вооруженного орудием труда, а потому при огромной способности изъятия природных благ человеку мог противостоять только человек; сила человека могла усмиряться только однородной ей силой. Именно на этой «негативной» функции первобытных производственных отношений формируется *родовой коллектив,* т. е. целостность действий данной единицы общества, подчиняющая себе отдельные желания и действия индивидов. Этот тип производственных отношений — совершенно объективное явление — в максимальной

степени соответствовал первоначальному употреблению орудий. Он лег в основу так называемой «неолитической революции» (возникновение земледелия, скотоводства, ткачества, гончарного ремесла, архитектуры и т. д.), т. е. совершил переход от присвоения созданных природой благ к их производству. Индивид до конца существования первобытного общества имеет только подчиненное значение в этой целостности, силе рода, включающей в себя «отрезвляющую» меру воздействия на окружающую действительность.

Нельзя не отметить определенную методологическую неточность в подходе к пониманию проблемы происхождения общества, получившую в какой-то мере распространение в исторической литературе. Так, например, Б. Ф. Поршнев, ссылаясь на высказывание Ф. Энгельса, выделяет три *временны́е* ступени в процессе превращения обезьяны в человека: «1) сначала появляется примитивный труд, 2) в результате долгого развития труда появляется речь, 3) в результате нового долгого развития труда и вместе с ним речи появляется общество» [52], т. е., говоря словами Ф. Энгельса, «с появлением готового человека возник вдобавок еще новый элемент — *общество*» [53]. При ближайшем рассмотрении в нарисованной Б. Ф. Поршневым схеме содержится определенное логическое противоречие. Ф. Энгельс пишет: «В чем же... мы находим характерный признак человеческого общества, отличающий его от стада обезьян? В *труде*.» [54]. Если согласиться с тем, что вначале существует труд (пусть даже примитивный), а общество появляется с «готовым человеком», то мы должны принять следующий вывод: «характерный признак общества» существует до общества. Труд есть условие возникновения общества, а, с другой стороны, общество есть условие для возникновения трудовой деятельности. По этому поводу К. Р. Мегрелидзе писал: «Бесспорно, мы имеем дело с *замкнутым кругом*: условие и обусловленное взаимно замыкают друг друга. Но это и показывает, что «труд» и «об-

[52] *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории, с. 398.
[53] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 490.
[54] Там же, с. 491.

щество» — не два разных деятеля, а только компоненты единого целого, моменты одного и того же образования, генетически и по существу они составляют *одно* и *то же, одно порождает другое, взаимно образуя целое*. Если бы круг не завершался, комплекс этот, как и всякий другой, не относящийся *к замкнутому образованию*, не был бы способен развиваться по внутренним законам борьбы взаимопроникающих противоположностей» [55].

На этом, однако, нельзя останавливаться. Требуется еще выяснить, в какой связи высказано Ф. Энгельсом приведенное выше его положение. Указание на это содержится в самом заголовке, данном Ф. Энгельсом статье — «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», в которой намечаются основные моменты марксистского понимания того, как «труд создавал самого человека». Не в результате «нового (!) долгого развития труда и вместе с ним речи», а с появлением «первоначального» труда и речи связано начало движения общества. Формы человеческого общения имеют не менее долгую историю, чем сам труд.

Интересно, что у Энгельса в этой же статье содержится важная мысль, которая как раз и не позволяет видеть в рисуемой Б. Ф. Поршневым схеме якобы исчерпывающее объяснение процесса развития общества. Ф. Энгельс выделяет закон соотношения роста [56], обнаруженный Ч. Дарвином, для объяснения влияния усовершенствования руки, прямой походки и т. д. на другие части организма человека. Этот закон имеет определенное методологическое значение и в теоретических исследованиях. Обнаружение некоторых особых явлений первобытного общества показывает их взаимообусловленность с другими: напри-

---

[55] *Мегрелидзе К. Р.* Указ. работа, с. 49.

[56] Ф. Энгельс пишет: «Согласно этому закону известные формы отдельных частей органического существа всегда связаны с определенными формами других частей, которые, казалось бы, ни в какой связи с первыми не находятся. Так, например, все без исключения животные, которые обладают красными кровяными тельцами без клеточного ядра и у которых затылочная кость сочленена с первым позвонком двумя суставными бугорками, обладают также молочными железами для кормления детенышей». *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 488.

мер, антропоморфизм свидетельствует об анимистических представлениях, тотемизм — о зооморфных. В свою очередь, зооморфизм исторически трансформируется в антропоморфизм и т. д.

Закон соотношения роста проявляет свою силу и между такими различными явлениями, как мышление и язык. «Функциональной» стадии мышления соответствует «глагольный» этап в развитии человеческой речи.

В работе «Лингвистически намечаемые эпохи развития человечества и их увязка с историей материальной культуры» (1926) Н. Я. Марр пришел к выводу, что значения слов возникали первоначально «ни по материалу, ни по технике, а лишь по функции или по социальной связанности предметов или явлений в том или ином производстве, слово с одного предмета переходило на другой предмет каждого из таких кругов без всякого изменения...» [57]. Слово «рука» в глубочайших истоках больших семантических пучков чуть ли не всех языков мира означало не предмет, а *действие* [58]. Это касается и слов, выражающих средства передвижения. «Лошадь», как и «конь», носила свое название по функции, ту же функцию имели «верблюд» и «собака». «По мере того, как средства передвижения менялись, названия переходили с прежнего животного на новое, иногда без всякой дифференциации. То же самое наблюдается с мертвым материалом. На металлы перешли названия „камня", а на „камень" — название „руки", так как материал назывался по орудию, которое из него делали, а орудие заменяло „руку", с функцией которой на орудие переходило и название „руки"» [59].

По мнению Н. Я. Марра, рука — это „первоначально единственное естественное орудие речи, как и единственное орудие всякого производства" [60], поэтому «человечество начало свое общение линейной, или ручной, речью, языком жестов и мимики. Оно продолжило его звуковой речью, языком членораздельных звуков, увязанной с линейной речью» [61].

---

[57] *Марр Н. Я.* Избранные работы, т. 3. М.—Л., 1934, с. 49.
[58] См. там же, т. 2. М.—Л., 1936, с. 76—91.
[59] Там же, т. 3, с. 47—48.
[60] Там же, т. 2, с. 209.
[61] Там же, с. 129.

Должно быть, прав Б. Ф. Поршнев, в свое время рекомендовавший ученым «обратиться заново к могучим, хоть и недостаточно строгим прозрениям Марра. Теперь, когда его выводы о четырех древнейших лингвистических элементах, как и другие палеолингвистические находки, оказались в известном соответствии с результатами, достигнутыми совершенно иным, биологическим методом, они снова обрели право на внимание.Эта физическая опора и проверка едва не пришла еще при его жизни: исследовательская мысль И. П. Павлова и всей «могучей кучки» физиологов сверлила с другого конца тот же тоннель, что лингвистическая, скажем шире, палеопсихологическая мысль Марра. Но оба великих направления советской науки не завершили тогда этого встречного продвижения. И вот только теперь пробивается этот тоннель и воздух устремляется вдоль него» [62].

Следует выделить еще один факт, свидетельствующий об актуальности момента обращения к творческому наследию Н. Я. Марра. Мы имеем в виду замечательное достижение советских ученых, впервые выделивших основные моменты формирования языка в онтогенезе в ходе проведения уникальнейшего эксперимента — многолетней огромной работе, посвященной всестороннему — трудовому, интеллектуальному, нравственному, эстетическому и физическому — развитию человека в условиях полного отсутствия зрения и слуха [63].

В ходе этого уникального философского эксперимента было выявлено, что реальной субстанцией языка и мышления является *деятельность* человека, с ее закономерностями развития и «превращения». Было обнаружено исключительно важное значение жеста как первоначального языка общения (по Марру — «ручной» или «линейной» речи) в процессе возникновения языка в собственном смысле слова. Базой рождения жестов являются действия с самими объектами. Вначале жест — это то же самое дейст-

---

[62] *Поршнев Б. Ф.* Указ. работа, с. 433.

[63] См.: *Мещеряков А. И.* Слепо-глухонемые дети. М., 1973. См. также: *Гургенидзе Г. С., Ильенков Э. В.* Выдающееся достижение советской науки. — «Вопросы философии», 1975, № 6.

вие, только совершаемое в отсутствие его реального предмета, т. е. «превращенная» форма действия с вещью. Жест — это уже не действие, но и не слово, он сохраняет форму действия, но без «материи», а потому обретает новую функцию, функцию знака общения с другим человеком — соучастником предметного действия. Отделившись в жесте от действия функционально, в дальнейшем форма действия отделяется от деятельности и материально, воплощаясь в особом теле материи языка (звуке или движении пальцев). Причем первоначально в языке словесно обозначаются действия с предметами и только потом сами предметы. Это убедительно подкрепляет предположение тех лингвистов, которые считают, что исторически глаголы появились раньше, чем существительные.

В практической деятельности впервые осуществляется реальное движение к предмету, «снятие» его, так как в ней, по сути дела, происходит моделирование внутренней стороны вещи, ее «смысла». На первых этапах истории человечества «сущность» предмета предстает только с этой стороны, «сила» вещи соизмеряется только с силой человека. «Мифологическая апперцепция имеет реальное содержание. Фантазия, приписывающая субъективные свойства неодушевленным предметам,— нечто большее, чем простое «чувствование», активная форма эмоции, допускающая восприятие природы только под углом зрения человека. Это — *тень человека* в природе, возникающая на почве его материальной практики» [64]. За каждую победу над природой она, по словам Энгельса, «мстит» человеку.

В основе всякой мифологии лежат прежде всего «*обратные силы*» природы, вызванные активностью человека. Поэтому в «силе» вещи человек обнаруживает самого себя, в известном смысле эта «сила» порождена им. Адекватно отражая это отношение первобытного человека к природе, фетишизм по мере осознания индивидом своей личности переходит в *анимизм*. Таким образом вводится причина, субстанция «силы» вещи, т. е. «душа» вещи, и к этому

---

[64] *Лифшиц Мих.* Указ. работа, с. 60.

времени хтонизм сменяется зооморфизмом. На ступени анимистических представлений миф становится «этиологией», он может в принципе «объяснить» любое событие, и объяснение сводится к указанию на действие «сил», сферы влияния которых строго распределены между богами (Зевс, Гея, Посейдон и т. д.). Боги со временем становятся покровителями всех мыслимых способов жизнедеятельности людей (ремесло, земледелие, охота, война и т. д.), в основе субординации которых лежит генеалогия богов — теогония. Сами боги должны подчиняться определенному порядку, при нарушении которого терпят наказание.

В мифе любое «жизненное благо» (появление солнца, дождя, владение огнем, умение охотиться и т. д.) доставляется людям и отбирается у них за определенные «богоугодные» дела или «проступки» в поведении, оно выступает разменной монетой в «расплате», «обмене» действиями между сверхчеловеческими силами (бог и является не кем иным, как «сверхчеловеком») и человеческим поведением. В коллективном первобытном мышлении накапливаются «модели» человеческого поведения, на любой случай жизни есть миф, который служит барометром человеческих действий, а следовательно, инструментом социального контроля, и в этом качестве миф — идеология первобытнообщинного строя. В мифах в «превращенной» форме даются именно законы природы, и раздвоенность мира в мифе (боги и люди) выступает как целостность — это не что иное, как законы («силы») природы, которые никому из смертных не дано преступить. Миф — это первая историческая форма осмысливания последствий человеческой деятельности.

«Не было никогда чудовищ с пучком змей на голове вместо волос. Это прекрасно знает теперь каждый школьник, но точка зрения школьника не есть мерило человеческого ума, и тратить время на доказательство несостоятельности школьного рационализма в наши дни — это значит гнаться за дешевым успехом. «Сказка — ложь, да в ней намек...» В этом смысле голова Медузы стала вечным образом, ложной формой истинного содержания. Если такие представления, которыми дышит наша мысль и наш сов-

ременный язык, сами по себе ложны, то в этой лжи есть плоть и кровь действительной жизни. И, может быть, верно, что они содержат в себе больше истины, чем многие школьные рассуждения при всей их внешней рациональности.

Другое дело сказать, что разница между истиной и ложью только условна, что все виды мышления суть мифы разного времени (а потому и наше время нуждается в собственном мифе, конечно, полезном, прогрессивном, возвышающем, лечащем от бессилия). С точки зрения объективной диалектики марксизма мифы древности — своеобразная форма истинного мышления, с точки зрения реакционной софистики XX в. всякое истинное мышление есть миф. Вот коренное различие двух противоположных взглядов. С этого начинается азбука современной мысли» [65].

2. НАТУРФИЛОСОФСКИЙ «КРУГ» В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

В истоках процесса возникновения и развития древней философии как особой формы общественного сознания лежали определенные объективные основания. Первая брешь в родовом строе была образована возникновением частной собственности. «Появившаяся частная собственность на стада и предметы роскоши вела к обмену между отдельными лицами, к превращению продуктов в *товары*» [66]. Вместе с товарным производством появилась обработка земли отдельными лицами своими собственными силами, а вскоре и земельная собственность отдельных лиц. Потом возникли деньги — всеобщий товар, на который могли обмениваться все другие товары. «Но, изобретая деньги, люди не подозревали, что они вместе с тем создают новую общественную силу — единственную имеющую всеобщее влияние силу, перед которой должно будет склониться все общество» [67]. Родовые, патриархальные отношения индивидов теряли свою монополию вместе с расширением обмен-

---

[65] *Лифшиц Мих.* Указ. работа, с. 23.
[66] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 113.
[67] Там же.

ных, *вещных*, по выражению Маркса, отношений между людьми.

Вся политическая и идеологическая жизнь полисов Древней Греции, начиная с VIII в. до нашей эры, была проникнута духом постепенного преодоления кровнородственных отношений. Если можно так выразиться, Солон опрокинул их в общественной (полисной) жизни, Фалес отделил их от природных явлений [68].

«Солон... открыл ряд так называемых политических революций, причем сделал это вторжением в отношения собственности» [69], а именно — права и обязанности граждан государства стали устанавливаться соразмерно величине их земельной собственности, и в той же мере, в какой стали приобретать влияние имущие классы, начали вытесняться старые кровнородственные объединения.

Таким образом, в организацию управления вводится совсем новый элемент — частная собственность [70], и это создало предпосылки для развития государства. Этот же процесс получил определенное развитие в Малой Азии, непосредственное участие в котором принимал первый философ Греции — Фалес [71]. Внешние причины (война с Лидией, а потом с Персией) обусловили прекращение образования ионийского государства и привели к гибели независимости греческих колоний на территории Малой Азии. Но то, что пытался осуществить Солон применительно к обществу (отделение собственно общественных отношений от натуральных, естественных), осуществляет Фалес в отношении природы (отделение природных явлений от их антропоморфизации). Солон выявил общий элемент всей полисной жизни — *земельную* собственность, Фалес — общий элемент всей природы — *водную* стихию. Следовательно, вместо кровнородственных отношений в организацию

---

[68] См.: *Томсон.* Первые философы. М., 1959, с. 217.

[69] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 114—115.

[70] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 116.

[71] Геродот сообщает (1,170): Фалес «посоветовал ионянам учредить один общий совет на Теосе (ибо Теос есть середина Ионии), причем прочие города, продолжая существовать попрежнему, считались бы за деревенские общины».

управления полисной жизни вводится *отношение* к вещи (земельная собственность). Вместе с тем устанавливается «нормальное» видение природы: природные явления извлекаются из сферы «обмена» между богами и людьми, что ведет к утере их функции «разменной монеты» в расплате «божественных сил» с человеческим поведением. Природа впервые предстает сама по себе, и первым симптомом этого является рассмотрение природных явлений как *взаимодействие вещей*, воздействие вещей на вещи.

Мы согласны с утверждением А. Ф. Лосева, что «*вещевизм*, производственно-технический вещевизм и телесность — вот тот метод конструирования всего античного мировоззрения, способ построения религии, философии, искусства, науки и всей общественно-политической жизни» [72], но объективной предпосылкой этого процесса является прежде всего изменение типа *общественных отношений*.

Переворот в обществе и как следствие этого переориентация человеческого мышления на отражение *вещных* отношений в объективной действительности открыли путь для иного, не мифологического понимания внешнего мира. Изменения коснулись прежде всего логического строя мышления; категория субстанция, игравшая подчиненную роль в первобытном мышлении, становится интегрирующим стержнем нового способа осмысления действительности. Это легло в основу возникновения новых форм общественного сознания, первой из которых можно считать натурфилософию как исходный пункт движения научного познания действительности.

Следует отметить, что в истории познания часто происходил рецидив «функционального» мышления и «мифологика» иногда рассматривалась как «научный» метод подхода к природным явлениям. Но такие факты неизбежно обращались против науки, сдерживали ее развитие. Так, например, представление о «силе», которое господствовало в естествознании вплоть до середины XIX в., оказалось серьезным методологическим препятствием, перешагнуть через

---

[72] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963, с. 36.

которое сложно было даже такому крупному естествоиспытателю XIX в., как Гельмгольц. Смысл гносеологического «тупика» заключался в том, что вместо поисков действительной причины изменения того или иного явления подсовывалась некоторая фиктивная причина или некоторая «сила», соответствующая такому изменению. По словам Ф. Энгельса, такой метод очень «удобен» благодаря своей универсальности: можно придумать столько же сил, сколько существует различных явлений. Но при всей своей ясности и понятности этот «формальный способ объяснения из тавтологических оснований» (Гегель) выражает «не наше знание, а *недостаточность* нашего знания о природе закона и о способе его действия... С тем же правом, с каким Гельмгольц объясняет физические явления из так называемой силы преломления света, электрической контактной силы и т. д., средневековые схоластики объясняли температурные изменения из vis calorifica (теплотворной силы.— *Авт.*) и vis frigifaciens (охлаждающей силы.— *Авт.*), избавляя себя тем самым от необходимости всякого дальнейшего изучения явлений теплоты» [73].

В. И. Ленин со всей определенностью выделял категорию субстанция в качестве важнейшей ступени в процессе развития человеческого познания: «С одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции» [74].

В соответствии с контекстом всей эпохи древняя натурфилософия полностью вращается в логическом пространстве «вещевизма». Афоризм Гераклита как нельзя лучше выражает суть «соматического» стиля античного мышления: «На огонь обменивается все и огонь на все, как на золото — товары и на товары золото» (В 90). Наиболее полного развития натурфилософия как первая форма «субстанциального» мышления достигает в Древней Греции. История ее «физической» философии по сути дела наиболее удобный, можно сказать, классический объект для

[73] *Маркс К., Энгельс Ф.*, Соч. т. 20, с. 403—404.
[74] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 142—143.

обнаружения «механизма» развертывания натурфилософского способа мышления. Эта сторона исследования важна тем, что, раскрыв ее проблематику и проанализировав ее затруднения и противоречия, можно определить не только ее логическое пространство и способы теоретической аргументации, но и уровень философского обобщения действительности, достигаемый данным способом мышления.

В истории древнегреческой натурфилософии выделяются два «круга» — «старшие физики» и «младшие физики». И эта периодизация имеет гносеологическую основу: на первом этапе ставится в рамках натурфилософского способа мышления проблема отображения единства природы, на втором — проблема отображения чувственно-многообразного мира. Вместе с тем на всех этапах делается попытка отображения движения в логике понятий. Так или иначе исследование «физических» явлений в истории древнегреческой философии всегда оборачивалось гносеологией (представления и действительность, чувства и разум) и логикой (общее и единичное), но эта сторона дела требует более пристального к себе внимания, и нами в данном исследовании сознательно опускается.

Начало философии Фалеса: космос един (А 13в) [75]. Гарантом единства его является единое, движущееся, бесконечное начало — вода (А 12). Конечно, Фалес «видел в ней более, нежели *эту* воду, текущую в ручьях», и это характерно для всех первых философов, «они *более* мысли хотят втеснить в образ, ими избранный, нежели он может впитать в себя» [76]. Конечность и определенность эмпирической воды противоречит функции ее бесконечности и неопределенности. Это внешнее противоречие — залог дальнейшего движения.

Апейрон (беспредельное) Анаксимандра не есть какая-либо стихия; у апейрона нет начала, но он сам начало всего (фр. 15); апейрон не стареет, он вечен (фр. 11); апейрон — вечно движущееся беспре-

---

[75] См.: *Маковельский А. О.* Досократики. Казань, 1914—1915, 1919, вып. 1—3.

[76] *Герцен А. И.* Письма об изучении природы. М., 1946, с. 93—94.

дельное (фр. 9, 11, 17); апейрон — это причина всеобщего возникновения и уничтожения (фр. 9, 10, 11, 14). Поэтому-то Анаксимандр и выбрал беспредельное в качестве единого начала, чтобы «не иссякал источник рождения» (фр. 14, 15). Апейрон сам не может изменяться; целое неизменно, тогда как части изменяются (фр. 1) и поэтому «возникновение вещей происходит не от качественного изменения стихии (элемента), но вследствие того, что выделяются противоположности по причине вечного движения... противоположности же суть теплое и холодное, сухое и влажное, и прочее» (фр. 9). Апейрон, таким образом, единый первоисточник вещей, всеобщий мировой порядок, самодвижущееся начало, саморегулирующийся процесс рождения и гибели вещей. То, что единое должно быть беспредельным, не вызывает сомнения, вызывает сомнение другое: неопределенное не может породить определенного. Это чувствует и сам Анаксимандр, когда выводит качественно-многообразный мир непосредственно не из самого апейрона, а путем выделения из него противоположностей. Но дело в том, что сами противоположности уже качественны.

Анаксимен заостряет проблему *механизма* порождения единым многого и решает ее вполне натурфилософски. Природа едина и беспредельна (А 5); все есть воздух (А 1). Природа находится в вечном изменении (А 5,7); будучи единой в целом, она бывает разной в частях, а именно по степени разрежения и сгущения (А 5, 6, 7). Высшие ее противоположности — тепло и холод (В 1). Но попытка понять определенное (воздух) как бесконечное, всеохватывающее качество явилась в то же время ограничением качественного многообразия; «как передают, Анаксимен сказал, что воздух есть начало всего и что он бесконечен по величине, но ограничен по своим качествам» (А 6).

Пифагорейцы, «воспитавшись» на математических науках, попытались с помощью математики решить натурфилософскую проблему. Из беспредельного Анаксимандра необъяснима определенность каждой вещи, ее индивидуальность. Попытка придать беспредельному (воздух) качественность также не

привела к успеху. Исходя только из беспредельного, невозможно объяснить действительность, необходим учет и *предела*. Ведь любая вещь ограничена, имеет предел, границу; фактом своего существования она определяет и, следовательно, ограничивает каждый раз это беспредельное, неопределенное и не ограниченное, которое составляет невидимую материю или пространство вещей; т. е. любая вещь есть единство беспредельного и предельного. Пифагорейцы наделяют этими свойствами число, которое мыслится ими как сущность всего мира и каждой вещи в отдельности: «все есть число».

Мир един, первопричиной и гарантом его выступает *монада* как «двуполое» и наиболее священное число, из которого выделяются противоположности женского и мужского (беспредельного и предельного) начал, а затем они, взаимодействуя, порождают весь космос, который мыслится ими как живое существо [77]. Несомненно, это «математически» пересказанная основная идея Анаксимандра.

Пифагорейцы впервые осознают логические противоположности: предел и беспредельное [78], нечет и чет, единое и множество, правое и левое, мужское и женское и т. д.[79] Но математика ограничила также поле оперирования противоположностями («декада» — священное число, следовательно, всего существует десять пар противоположностей). В целом пифагорейцы мало говорят о единстве противоположностей, единство отступает на задний план, они всецело поглощены *противопоставлением* противоположностей. Стоило Алкмеону отойти от математики, обратиться к другим отраслям знания, и мы видим: он

---

[77] См.: *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972, с. 169—170.

[78] Вообще эта пара характерна для греческого мироощущения: идея предела у греков всегда сочеталась с идеями закономерности, совершенства, оформленности, порядка, космоса. Геометрическим выражением идеи предела был шар (сфера), арифметическим — единица. Всему этому противостоит беспредельное с присущими ему характеристиками беспорядка, бесформенности, незаконности, несовершенства. Беспредельное — это пространство, окружающее космос, это то, что не имеет границ, это, наконец, двойка. См.: *Рожанский И. Д.* Анаксагор. М., 1972, с. 13—14.

[79] *Аристотель.* Метафизика. 986а 21—27.

уверен, «что большинство человеческих (вещей) двойственны. При этом он не считает противоположности определенными, подобно им (другим пифагорейцам. — *Авт.*), но приводит их наудачу, как, например, белое — черное, сладкое — горькое, хорошее — дурное, большое — малое» [80]. Существует не десять пар противоположностей, большинство вещей двойственны.

Ксенофан подчеркивает единство мира. «Все едино» (А 4), это единое (бог) «вечно» (А 33), безначально во времени (А 36), «мир нерожден, вечен и неуничтожим» (А 37). Таким образом, у Ксенофана намечается отделение единого от многообразия вещей. Единое противостоит многому по всем пунктам, оно (бытие или бог Ксенофана) ни бесконечно, ни ограничено, ибо, с одной стороны, бесконечное есть небытие, как не имеющее ни начала, ни середины, ни конца, а, с другой стороны, ограничивает друг друга только множественное.

Наметившееся у Ксенофана расхождение между единым и многим Парменид доводит до конца. У милетцев мы уже видели, что единое как беспредельное не может мыслиться образно, чувственно. Чувственный образ неспособен выразить единое как устойчивое, постоянное, всеохватывающее начало — этот последовательно проведенный вывод мы находим в натурфилософии Парменида. Поэма Парменида «О природе» четко зафиксировала это отделение, она состояла из двух частей: «путь истины» и «путь мнения». Здесь речь шла о познании двух родов *бытия,* ибо небытие вовсе не существует (В 6).

«Бытие есть, а небытия нет». Несомненно, это выражает закон тождества — «бытие есть бытие» (*А* есть *А*), или всякая определенность равна самой себе. И поскольку «мышление и бытие — одно и то же» (В 5), т. е. содержание мысли и предмет, на который направлена мысль, одно и то же, а небытия нет, ибо оно немыслимо, то бытие есть реальность философского разума, как мыслимое бытие. И это бытие как подлинно сущее «не возникло и не подвержено гибели», цельно, однородно, неподвижно и нескончаемо

---

[80] Там же, 986а 30—35.

(В 8, 3—4), т. е. не имеет ни начала, ни конца во времени.

Характеристика бытия по мыслимым определенностям (тождественность самому себе, а не по условиям существования в пространстве и времени, как, например, у Гераклита характеристика «единого») приводит Парменида к определению бытия как чистой абстракции. Об этом абстрактном бытии можно только сказать, что оно *есть*, т. е. представляет собой абстрактное единство. Здесь содержится впервые выход за пределы «физической» философии, и в этом кроется причина того, что Гегель охарактеризовал элейскую школу «как начальную стадию чистого движения мышления в понятиях» [81].

Мелисс в дальнейшем дает «физическую» интерпретацию бытия Парменида, а именно: он отождествляет бытие с веществом, которое заполняет все пространство, а небытие — с пустотой и на этой основе отрицает возможность движения, поскольку телам некуда подвинуться. Не случайно Аристотель называл Мелисса «грубоватым», а Парменида «проницательным» мыслителем. Значит, мы должны отличать *онтологическую* аргументацию Парменида («все есть единое и само в себе неподвижно») и *физическую* аргументацию Мелисса (бытие заполняет все, пустоты нет; бытие неподвижно, ибо нет пустоты, куда оно могло бы подвинуться) [82].

Единство мира в том, что оно *есть* — это результат, к которому Парменид пришел в первой части своей поэмы. Во второй части поэмы «О природе», как сообщает Симплиций, «Парменид, сделав... переход от умопостигаемого (мира) к чувственному, или, как он сам выражается, от истины к мнению, тоже признал начала рожденных (вещей) принадлежащими к стихиям (элементам) и построил (из них) первую противоположность, которую он называет светом и мраком, или огнем и землею, или плотным и тонким, или тождественным (себе) и различным» (В 8). Хотя у Парменида единое отделяется от многого. И это вовсе не мешает ему строить натурфилософскую систему, хотя вопрос об отношении единого и

---

[81] *Гегель.* Сочинения, т. IX. М., 1932, с. 211.
[82] *Кессиди Ф. Х.* Указ. работа. с. 240—242.

многого (в рамках натурфилософии как вопрос о механизме порождения единым многого) обостряется и становится камнем преткновения для последующих поколений «физиков».

Вместе с бывшим учеником Парменида Эмпедоклом мы вступаем в новый «круг» натурфилософских рассуждений, представляющих собой попытку отображения качественно многообразной действительности в логике понятий. В рамках натурфилософии это могло мыслиться как обращение к нескольким элементам (стихиям) в качестве первоначальной основы мира. В этом русле двигалась теоретическая мысль периода «младших физиков».

«Эмпедокл... допускает четыре *элемента*,— огонь, воздух, воду и землю и две первичные *силы*, любовь и ненависть, из которых одна соединяющая, другая — разделяющая» (А 33). Эти элементы (А 28) не возникают и не погибают; они только вступают в разные соединения, откуда и происходят все вещи. Признание существования в основе мира нескольких элементов означало и признание их *отношения* друг с другом. Если каждая стихия мыслится существующей сама по себе, то и связь их может осуществляться только внешней силой, а так как для этих элементов мыслимо всего два состояния — смешение или разъединение, то силами, обусловливающими эти два состояния стихии, явились у Эмпедокла Любовь и Вражда.

Принцип смешения и разделения у Эмпедокла отрицает принцип превращения прежних натурфилософов. И принцип превращения не мог не найти своего защитника — им явился Диоген Аполлонийский. Ведь если четыре стихии находятся рядом друг с другом, будучи иными относительно других, «то никоим образом (вещи) не могли бы ни смешиваться между собой, ни оказывать одна другой ни пользы, ни вреда, и не могло бы произрасти растение из земли, ни возникнуть животное, ни (что-либо) другое (все это было бы невозможно), если бы не таково было устройство (всего), что в сущности (все) тождественно» (В 2). Подлинное взаимодействие можно объяснить только при наличии одного начала. «Если бы все (вещи) не происходили из одного, то они не мог-

ли бы действовать друг на друга и испытывать взаимные воздействия» (А 7).

Под углом зрения законов логики мы видим здесь осознание законов тождества и различия [83]. Если *А* и *В* не имеют ничего общего, то *превратиться* друг в друга они не могут (они не могут также и взаимодействовать друг с другом). Превращение *А* в *В* возможно при том условии, если *В* есть иное *А* или *В* есть *А*. Превращение может мыслиться как переход *А* в *А*. Применительно к натурфилософии это означало то, что Диоген пытался вновь возродить традицию единого начала. Таким началом у него является *воздух*. Но это другой уровень мышления, чем, например, у Анаксимена, так как Диоген приходит к единому началу через защиту принципа превращения, и затем «в принятом им начале находится много мышления» (А 4. В 2).

У Эмпедокла уже наблюдается разделение действительности на материальные причины и действующие, причем, несомненно, действующие причины *оформляют* через смешение и разъединение всю природу, все вещи. Анаксагор действующие причины сводит к одной, которая есть не что иное, как нус (разум), «материальные» причины — к бесконечному множеству частичек («гомеомерий»). Гомеомерии и вещи, состоящие из них, в принципе бесформенны — абсолютная неразличимость, которая требует оформления извне. Но это вовсе не дуализм и тем более не идеализм в современном их понимании. Нус — принцип порядка, а не творения. Анаксагор представляет себе нус в виде некой тонкой и легкой материи (В 12) [84], насаждавшей всюду только порядок и определенную структуру, и в этом отношении нус объективен (А 48, 49, В 13). Нус выполняет также функцию первотолчка, но не более, что видно из следующего: при объяснении явлений природы Анаксагор как бы забывает о нусе и объясняет все из них самих же. В этом отношении критика Анаксагора Платоном и Аристотелем совершенно неопровержима (А 47).

---

[83] См.: *Лосев А. Ф.* Указ. работа, с. 419—421.

[84] Переводы фрагментов Анаксагора используются по книге И. Д. Рожанского «Анаксагор». М., 1972, с. 243—298.

Но вернемся к тому, вокруг чего тогда шла философская борьба — к вопросу о выражении качественно многообразной действительности в понятиях. В основе *изменяющейся* действительности лежит нечто постоянное, *устойчивое* — таков вывод всех прежних философов. Эмпедокл принимает четыре стихии и через их соединение и смешение объясняет все многообразие действительности. Но дело в том, что качества, будучи жестко зафиксированы, не могут переходить друг в друга, так что вопрос о промежуточных качествах не может быть поставлен [85]. Диоген пытался доказать возможность изменения действительности, введя движение в само первоначало (принцип превращения первоначала). Анаксагор не мог не учесть эту критику Диогеном Эмпедокла и соответственно принял тезис: *все превращается во все.* Нет ничего постоянного.

Анаксагор постулирует также вопрос о существовании основных и неразрушимых частиц материи — «гомеомерий». Основной признак: в каждом «семени», или элементе, заключаются и все прочие возможные и действительные элементы. *Все заключается во всем* (А 43—46, В 10—12). Применительно к вещам всякое возникновение их есть *соединение*, и всякое разрушение их есть *разъединение* этих частиц (В 16, 17). Любой элемент, включая в себя любой момент времени, все свойства всего мира, является неразрушимым (он может превращаться, но только в самое себя), и это залог того, что любая вещь в потенции обладает всеми качествами, присущими этому миру. Логически изложенное означает, что любая вещь может превратиться во все, что угодно. Здесь, казалось бы, уже достигнуто решение проблемы выражения в понятиях чувственного многообразия действительности, но стоит только внимательнее присмотреться к ходу рассуждения Анаксагора, как

---

[85] У Эмпедокла какой бы малой ни была частичка, она всегда несет в себе качество только одной определенной стихии. Соотношение частичек четырех стихий определяет, по мнению Эмпедокла, качество любой вещи. Например, кость состоит из определенного соотношения частей земли и воды, огня и воздуха, но это вовсе не означает, что здесь присутствует качество кости.

будет понятно, почему у него появилось столько идейных противников.

У Анаксагора мы видим впервые «реальную» попытку выразить понятиями чувственное многообразие действительности. Ведь чтобы выразить чувственность, необходимо было наделить первооснову, гомеомерию *всеми* качествами действительности, отождествить сущность с явлением. Но сущность никогда абсолютно не тождественна явлению, и потому выявились логические противоречия концепции Анаксагора.

Прежде всего он столкнулся с категорией бесконечности. Для него несомненно то, что существует бесконечное число элементов (гомеомерий), которые включают в себя бесконечное число не сводимых друг к другу элементов (определенных качеств). С его точки зрения, несводимые друг к другу элементы — *однокачественные* элементы, но это вовсе не следует из его универсального принципа *все во всем*. Если данный принцип применим только на уровне гомеомерий, которые включают в себя однокачественные элементы, то он не всеобщий, и тогда не все превращается во все. Далее Анаксагор, придав гомеомериям свойство быть всеми другими, включать в себя все многообразие действительности, по логике не имел права придавать гомеомерии оригинальное качество, «вид» или «сущность». Но у него в каждом элементе преобладает какое-нибудь определенное качество (В 1).

И еще один пункт, который был предметом ожесточенной полемики между Анаксагором и Зеноном: во-первых, элементы (гомеомерии) Анаксагора бесконечны по числу, во-вторых, они включают бесконечное число не сводимых друг к другу элементов (однокачественных); в-третьих, любой однокачественный элемент бесконечно делим в своем качестве (А 44). Общий вывод Анаксагора таков: «И в малом ведь нет наименьшего, но всегда есть меньшее. Ибо бытие не может разрешиться в небытии. Но и в отношении к большому всегда есть большее. И оно равно малому по количеству. Сама же по себе каждая (вещь) и велика и мала» (В 3). *Часть равна целому* — таков вывод из принципа *все во всем*.

Против Анаксагора выступил Зенон. Конечно, критика Зенона — это критика элейца, стоящего на позиции защиты единого бытия Парменида, но она имела определяющее значение для последующего развития самой натурфилософии. Зенон выступает вообще против всякой множественности, пытается взорвать изнутри принцип множественности, показывает все логические затруднения, а следовательно, и «немыслимость» (с его точки зрения) признания множественности предметом философского размышления. Гегель замечает: «Мы очень облегчаем себе задачу, если говорим: «Другая система не истинна, потому что она не согласуется с моей». Ведь другая система имеет право сказать то же самое. Нисколько не улучшает дела то обстоятельство, что я доказываю свою систему или свое положение и затем умозаключаю: следовательно, противоположное ложно; этому противоположному положению первое все же представляется чем-то чуждым, внешним. Неистинность ложного положения должна быть доказана не другим положением, не на том основании, что противоположное положение истинно, а в *нем* самом; у Зенона мы видим пробуждение этой разумной точки зрения» [86].

Аргумент Зенона [87] в передаче Симплиция (В 1) сводится к следующему: множественность вещей предполагает признание того, что каждая вещь одновременно должна быть *настолько малой,* чтобы вовсе не иметь величины (ибо то, что не имеет величины, не может изменить величины бесконечного множества, если его отнять от последнего или прибавить к нему), и *настолько большой,* чтобы иметь бесконечную величину, ибо она будет состоять из бесконечного множества протяженных частей [88].

Применительно к Анаксагору эта критика прозвучала бы так. Допустим, что существует множество вещей. Любая вещь состоит из бесконечно малых час-

---

[86] *Гегель.* Сочинения, т. IX. М., 1932, с. 232.

[87] Анализ других аргументов Зенона против множественности см. в статье «Зенон Элейский». — «Философская энциклопедия», т. 2, с. 169—174.

[88] См.: *Кессиди Ф. Х.* Указ. работа. с. 267.

тиц (гомеомерий), причем «нет наименьшего, но всегда есть меньшее». Тогда оказывается, что любая вещь является бесконечно малой (сумма бесконечно малых представляет собой бесконечно малое). Но поскольку мы можем в принципе бесконечно прибавлять все новые и новые бесконечно малые, то любая вещь бесконечно большая. Эту особенность гомеомерий замечает и сам Анаксагор: «сама же по себе каждая (вещь) и велика и мала» (В 3). И если он мыслил такое отношение вещи, которое последовательно вытекает из его принципа «все во всем», то Зенон объявил это свойство вещи совершенно немыслимым.

Отрицая теоретически неоправдавшийся принцип *все во всем,* Демокрит вместе с тем не мог принять и гомеомерии. Несомненно, мир един и основой его должны являться мельчайшие частицы. Опыт Эмпедокла и Анаксагора при построении картины мира доказал в принципе продуктивность такого подхода к действительности, дело заключалось в том, чтобы определить природу этих частиц. У Эмпедокла и Анаксагора частички, стихии бесконечно делимы. Демокрит кладет предел этому делению, и неделимость частичек (атомов) провозглашает главным их свойством. Одновременно он принял в качестве начала пустоту.

Несомненно, что каждый атом конечен, индивидуален.

Но что находится между атомами? Только лишь «пустое», небытие, простая протяженность, пространство, пустота, которая способна вмещать в себя «полное», бытие, телесность, место, атом. Атом не мыслим без пустоты, он определяется через пустоту как иное пустоты; атом — конечен, а граница его — небытие. И постольку небытие не менее необходимо существует, чем бытие. Небытие, «пустое» — непрерывное, неподвижно, ничто. Бытие, «полное» — прерывно, движется, нечто.

Античные философы подчеркивали всегда *бескачественность* атомов как общее свойство всех атомов. Каким же образом из бескачественных атомов возникают реальные, качественно многообразные вещи? Атомы не так уж и бескачественны, как может по-

казаться на первый взгляд [89]. Атом мыслится греками, во-первых, как материальная частица и постольку необходимо характеризуется как некоторого рода физическое качество (объем, величина и др., но скорее это проявление атома). Во-вторых, не менее настойчиво древние источники подчеркивают положение о бесконечном числе разнообразных атомов (№ 204, 227, 320 и др.) [90].

Как же мыслятся эти атомные качества? В принципе атомам приписывались вообще все те качества, которые каждый может воспринимать своим зрением. Недаром Демокрит называл свои атомы «идеями» (№ 198, 221). Причем слово «идея» по-гречески означает «то, что видно». Существует, например, дерево, следовательно, должны существовать деревянные атомы и т. д. Но если материя всех атомов, с точки зрения Демокрита, мыслится одинаковой (бескачественной), то чем же объясняется их разнообразие?

Атом всегда оформлен, количество и разнообразие его четких геометрических форм представлялись Демокриту бесконечными и необозримыми. Аристотель сообщает: «одни из них изогнутые, другие якореобразные, третьи вогнутые, четвертые выпуклые, а другие имеют еще и иные бесчисленные различия» (№ 293). У Демокрита мы встречаем и более общую характеристику структуры атомов. Они отличаются: 1) «структурой» (формой, фигурой), как A отличается от N; 2) порядком, как AN отличается от NA; 3) поворотом (N отличается от Z) (№ 240—241). Таким образом, видно, что основным принципом опре-

---

[89] К. Маркс в своей докторской диссертации замечает: «Обладание свойствами противоречит понятию атома; ибо, как говорит Эпикур, всякое свойство изменчиво, атомы же не изменяются. Тем не менее *логически необходимо* наделить их таковыми. Ибо многочисленные атомы отталкивания, отделенные друг от друга чувственным пространством, необходимо должны *непосредственно отличаться друг от друга, и от своей чистой сущности*, т. е. обладать *качествами*». *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 46.

[90] Наиболее полное собрание отрывков из текстов Демокрита содержится в книге С. Я. Лурье «Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования». Л., 1970. По многим причинам (см. Предисловие к указ. работе) С. Я. Лурье отказывается от порядка расположения фрагментов в собрании Дильса. (№ 204— местонахождение данного отрывка в собрании С. Я. Лурье).

деления атома является структурный принцип, т. е. «атом определяется тем, как расположены его элементы внутри него самого, какой из этих элементов нужно считать первым и в каком структурном взаимоотношении находится весь данный атом с другими атомами, которые его окружают» [91]. Два других определения атома — величина и вес — являются второстепенными.

Мыслимо ли появление *качества* при таком подходе к *бескачественным* атомам? Попробуем рассмотреть вещь (целое) как определенную сумму атомов (частей) — это и есть принцип атомизма. При механистическом подходе несомненно, что часть (точнее — сумма частей) равна целому, и целое не представляет ничего нового в сравнении с частями, его составляющими (так было, например, в натурфилософии Эмпедокла и Анаксагора). Но атомистов можно меньше всего упрекнуть в этом отношении, их основной тезис гласит, что всякое целое получается из атомов, как трагедия или комедия — путем сочетания написанных букв. Сравнение очень удачное, тем более такое свойство присуще атомам самим по себе — соединяться и разъединяться (№ 240). Любая вещь, образованная сочетанием бескачественных атомов, нечто *большее*, чем сумма частей.

В атомизме натурфилософский способ мышления достиг наивысшего пункта своего развития. Таким образом движение в сфере «вещных» отношений привело в конце натурфилософского периода к пониманию сущности как «формы» атомов. Важно выяснить, в какой реальной чувственно-предметной деятельности формировалось всеобщее для античности отождествление сущности вещей с неизменной формой.

Процесс труда, характерный для эпохи античности, выявил особое практически-познавательное значение *формы* вещей. Прежде всего в орудиях труда, именно в их конфигурации, геометрические пропорции имели решающее значение для характера будущей деятельности. Пропорции же были (хотя бы в рычаге — центральном орудии всей эпохи) застыв-

[91] *Лосев А. Ф.* Указ. работа, с. 433.

шей формой функционирования. Целью труда могла быть в первую очередь измененная форма предметности — соответствующим образом обтесанные камень или дерево для строительства жилищ, соединение и разъединение предметов, позволяющие синтезировать необходимые контуры и размеры. Соответственно предметом труда выступали в первую очередь механические и геометрические свойства предметов: необходимо было изменить формы, размеры, отделить часть вещи от целого, соединить различные предметы, увеличить твердость материала и т. д. и т. п. В процессе труда механические и геометрические свойства вещей (механика функционирования простых орудий и геометрия их формы) выступали как взаимоопределяющие, переходящие друг в друга характеристики. Форма орудия выступала как потенция его будущего функционирования. Действие орудия оказывалось снятой, размороженной формой вещей. Именно в этой диалектике двигалась вся техника и вся наука античности. Иными словами, процесс труда не просто определял специфический вид духовной, мыслительной деятельности, а по приемам своим и по последовательности операций уже был процессом определенной идеализации, приводил к выделению «чистой» формы вещей (т. е. формы, которая полнее всего выражает функции), к проецированию всех качественных особенностей предмета в его механические свойства — в действие орудия.

«Вот реальная, предметная основа, исходя из которой античная философия пришла к выводу: для того, чтобы *понять сущность предмета как особый предмет, необходимо понять сущность, как форму*» [92].

При определении формы вещи как особого предмета познания ее качественными характеристиками всегда выступают пространство и время [93], точнее: в

---

[92] *Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М.* Анализ развивающегося понятия. М., 1967, с. 136. Здесь и далее сжато излагается концепция Библера В. С. (см. указ. работу), глубоко раскрывшая предметно-практические условия формирования античного способа мышления.

[93] Стоило только Демокриту взять в качестве начала механический объект (конечный и оформленный), так сразу же ему пришлось ввести пространство для объяснения движения атома.

форме вещи определения времени снимаются в определениях пространства. Форма предмета в античной философии — это и есть пространственно представленная структура его временны́х связей. В такой форме мы находим тождество временных связей и пространственной структуры предмета, она выступает как внутренняя форма предмета.

Но сущность выступает всегда в натурфилософском способе мышления как сущность бытия, и есть необходимость в том, чтобы проследить определение сущности в системе «сущность — бытие» с целью перебросить мостик от Демокрита к Аристотелю. И тот и другой выражают сущность как форму, но этот их общий пункт представляет собой два полюса в античной натурфилософии.

Во-первых, форма атома у Демокрита, как мы видели раньше,— потенциальная возможность (на основе соприкосновения, порядка и поворота) бесконечного многообразия вещей, постольку и неделимость атома есть неделимость его формы, но отнюдь не вещества. С этим связаны и все другие определения: атом бескачествен, но он определяет качество всех реальных вещей и процессов; атом — это не количество, но атомистичность (неделимая форма) лежит в основе всех количественных изменений; наконец атомная структура предметов (способ соединения атомов в различных вещах, процессах: камень, огонь и т. д.) выступает реальной мерой природных вещей, сущность которой та же атомная форма. В единстве всех этих определений (как по отношению к самому себе, так и по отношению к цельным предметам) атом выступает у Демокрита предметным носителем античного понимания сущности вещей, т. е. их формы.

Во-вторых, аристотелевскую форму никто не отождествляет с геометрической абстракцией, но все согласны, что речь идет о форме предметности, о структуре связей (сцепление, соприкосновение и т. д.). Определяя сущность реальных предметов как единство материальной и формальной сущности (вещества и структуры), Аристотель тут же разъясняет, что в определении сути вещей достаточно указания на их форму. По Аристотелю, форма приобретает статус

сущности, если только соотнести структуру предмета с его целью. И лишь такое соотнесение позволяет понять форму не просто как геометрическую конфигурацию, но и как значение, смысл, сущность вещей.

Таковы две концепции, и они, несомненно, свидетельствуют об общем умонастроении, стиле мышления всех древнегреческих философов. Демокрит и Аристотель выражают этот стиль мышления в его крайних, противоположных воплощениях. Нет философов более далеких по своей логической направленности (атомизм и непрерывность, форма как начало вещественности и форма как антипод вещественности). Именно поэтому все остальные варианты умещаются между указанными двумя пределами логического спектра. Весь этот спектр характеризуется одним логическим требованием: «Понять — значит понять форму». Требование, которое едино и для Демокрита и для Аристотеля. Отсюда вытекает специфика всей античной философии. «Категориальная структура античной (не только аристотелевской) философии строится на таком логическом движении, которое противоположно логическому движению современной науки. В античной науке движение мысли от явлений к сущности выступает как движение от содержания к форме. В современной науке движение к сущности вещей есть одновременно движение и к содержанию. Это означает, что структура предмета (форма) понимается (в своей сущности) как структура процесса (содержание)» [94].

Исследование проблемы движения в древнегреческой натурфилософии выступало в неразрывной связи с проблемой единства мира, как объяснение перехода единого во многое.

Фалес устанавливает простое тождество всех вещей и явлений. Аристотель замечает, что «к этому предположению он, быть может, пришел видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает — это и есть начало всего») [95].

---

[94] *Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М.* Указ. работа, с. 140.

[95] *Аристотель.* Метафизика, 983в 20—28.

Апейрон Анаксимандра мог бы порождать все многообразие действительности только при условии ее вечного движения, но апейрон мыслится им как нечто устойчивое, а следовательно, неизменяющееся. Из чего возникли все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время (фр. 9). Здесь работает еще миф, но не логос.

Пифагорейцы «ничего не говорят о том, откуда возникает движение, если (как они считают) в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное, и каким образом возникновение и уничтожение или действия несущихся по небу тел возможны без движения и уничтожения» [96]. Гегель отмечает, что им «не достает понимания развития двоицы из единства. Они находят и устанавливают всеобщие определения лишь совершенно догматически; таким образом, это — сухие определения, в которых отсутствует процесс, — не диалектические, а покоящиеся определения» [97].

Анаксимен подчеркивает, что воздух вечно движется и «если бы он не двигался, то он не производил бы всех тех перемен, которые он производит» (А 7). Устойчивость, неизменяемость, а потому и всеобщность единого начала достигается тем, что все есть воздух. Таким образом, это вечный процесс сгущения и разрежения, но которому недостает как раз перехода в иное (землю, воду, огонь).

«Единое» (бог) Ксенофана — какая-то иная реальность, оно ни бесконечно, ни ограниченно: оно находится не в состоянии покоя, противоположном движению, а в состоянии, «чуждом и покоя и движения». Единому не пристало совмещать в себе противоположности.

Гераклит, обнаружив везде противоположности, вовсе не чувствует необходимости в признании существования единого, внешнего по отношению к чувственному миру. Для него единство и борьба противоположностей — достаточный принцип объяснения действительности (единого и многого). «В одни и те

[96] *Аристотель.* Метафизика, 990а 6—10.
[97] *Гегель.* Сочинения, т. IX, с. 189.

же воды мы погружаемся и не погружаемся, мы существуем и не существуем» (В 49а). Образ реки у Гераклита излюбленный пример проведения мысли о единстве движения и покоя, изменчивости и постоянства. В подобной роли у него выступает и образ Солнца, которое является воплощением «вечно живого» космического огня: «Солнце не только (как утверждает Гераклит) ежедневно новое, но (оно) постоянно и непрерывно новое» (В 6). Однако Гераклит говорит: «Солнце не преступит (положенной ему меры). В противном случае его настигнут Эринии, блюстительницы Правды» (В 94). Если бы движение абсолютно исключало покой, то вещи были бы совершенно неустойчивыми и, следовательно, совершенно неопределенными, мы не могли бы что-либо о них знать и даже сказать. Этот вывод сделал Кратил, «который под конец полагал, что не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо сам он полагал, что этого нельзя сделать и единожды» [98].

Парменид вовсе не отрицает чувственного движения, изменения. Более того: всякое движение, данное в чувствах, он объясняет через борьбу противоположностей, но в сфере умопостигаемого бытия его единое вечно, «не возникло и не подвержено гибели», цельно, однородно, неподвижно и нескончаемо (В 3), т. е. не имеет ни начала, ни конца во времени. Если единое неподвижно, а оно суть всего, в том числе и чувственного бытия, то последнее также должно быть неподвижным. Но чувственное движение есть (является бытием), значит должна быть причина этого движения. «И творческой причиной единой, общей (для всего) он считает богиней, восседающей в центре Вселенной и являющейся виновницей всякого рождения» (В.12).

Зенон нашел следующий аргумент для преодоления затруднения Парменида: движение немыслимо, следовательно, нет необходимости связывать его с мыслимым бытием, нет и для философа проблемы, как бытие (неподвижное) порождает движение.

---

[98] *Аристотель.* Метафизика, 1010а 12—15.

В. И. Ленин, конспектируя соответствующий раздел «Лекций по истории философии» Гегеля, выписывает, что элейская школа представляет собой «начало диалектики». Касаясь Зенона, Ленин замечает мысль Гегеля о том, что существуют два рода диалектики: первая — это субъективная, «внешняя диалектика, это движение, отличное от полного охвата данного движения»; вторая — объективная, родоначальником которой стал Зенон, «движение не только нашего понимания, но доказанное из сущности самого предмета», «есть имманентное рассмотрение предмета» [99].

Свое отношение к Зенону Гегель определил следующим образом: «...надо продумать движение, как его мыслил Зенон, а затем двинуть дальше это понимание движения» [100]. Мы отметим только один момент зеноновского понимания природы движения. Зенон нашел «несоответствие между формами мышления, не допускающими противоречия, и реальной действительностью, содержащей противоречие в себе» [101]. А не было ли у Зенона в самом подходе к движению нечто такое, которое объективно заставило его высказаться против возможности отображения движения в логике понятий?

Зенон признает, что чувственное, т. е. *механическое,* движение противоречиво — оно прерывно (как пространство и время) и непрерывно (как пространство и время). При допущении непрерывности движения как непрерывности пространства и времени мы при условии бесконечной делимости обнаруживаем, что движение не может начаться («Дихотомия») и не может окончиться («Ахиллес и черепаха»). Допуская же прерывность движения как прерывность пространства и времени, мы при условии наличия предела всякому делению обнаруживаем, что «стрела» не может лететь (находится на месте), а любой неделимый атом пространства и времени можно разделить. Общий вывод: движение невозможно (немыслимо, невыразимо) ни в том случае, если связанные с ним пространство и время считать непрерывными, ни

[99] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 228.
[100] *Гегель.* Сочинения, т. IX, с. 235.
[101] *Кессиди Ф. Х.* Указ. работа, с. 278.

в том случае, если считать их прерывными. Это вовсе не субъективная антипатия к диалектике Гераклита, дело здесь гораздо сложнее. Чтобы разобраться в нем, нужно рассмотреть, почему Зенон выражает движение через понятия пространства и времени.

Для греков понять предмет в его сущности означало понять форму предмета. Именно форма явилась средоточием категориальной системы, в которой осуществлялось во времена Демокрита — Зенона — Аристотеля теоретическое освоение мира. Но раз так, то и движение должно было в сущности своей предстать как форма, т. е. должно было быть выражено в пространственно-временных понятиях как исходных, изначальных. И положительное ядро критики Зеноном движения заключалось в том, что он поставил проблему: каким образом в определениях формы (пространство, снимающее время; количество, снимающее качество) возможно дать описание движения и объяснить возможность движения? Попытка Зенона — это попытка воспроизведения движения (перемещения) в понятиях покоя (формы). «Нужно осмысливать трудности Зенона как *момент развития диалектики, как первый опыт воспроизведения «в понятиях» сущности движения, противоречий движения*» [102]. Значит, здесь речь о том, каким должен был быть и мог быть *первый* научный подход к движению.

Человеческая деятельность начинается с изменения формы предметов, постольку и сама деятельность носит внешний характер (изменение формы). Человек античности осуществлял главным образом механическое воздействие на природу — такова предметная основа выделения знаний о механическом движении. И вовсе не случайно в истории философии одновременно поднимаются вопросы о форме вещей и механическом движении (Демокрит и Зенон). Это положение углубляется еще тем фактом, что механическое движение само трактуется как форма (покой). Значит, логично, что движение есть покой? Механическое движение есть простое перемещение, и, пытаясь понять его, мы сможем нечто измерить, изу-

[102] *Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М.* Указ. работа, с. 143.

чить, осмыслить, но мы все же будем изучать и измерять не процесс движения, а только мысленные проекции — в будущее и прошедшее время — состояний покоя и пространственных конфигураций. Измерение движения подменяется, по сути дела, движением измерения. «Но что будет в этом случае измеряться, делиться, увеличиваться? Пространство и только пространство. Само время становится лишь тенью пространственных понятий. Как дерево в яркий солнечный день отбрасывает на землю плоскую тень, так пространство пройденного пути или потенциальных перемещений отбрасывает тень истекшего времени» [103]. Движение из предмета изучения превращается в средство изучения, в средство познания пространства.

Верно, конечно, что в механическом движении, «перемещении» подлинная сущность движения не может быть понята, не может быть адекватно воспроизведена. Здесь Зенон абсолютно прав. «Движение есть сущность времени и пространства. Два основных понятия выражают эту сущность: (бесконечная) непрерывность... и „пунктуальность" (= отрицание непрерывности, *прерывность*). Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоречий» [104].

Но данное тождество, единство противоречий есть нечто для античности неуловимое, невоспроизводимое, не могущее быть объектом точной науки. Вот почему Зенон фиксирует то одну противоположность (прерывность), то другую (непрерывность), но никогда их не соединяет — это для него действительно «немыслимо».

В. И. Ленин прекрасно выразил свое отношение к Зенону: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, огрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление,— и не только мыслью, но

---

[103] *Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М.* Указ. работа, с. 156.

[104] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 231.

и ощущением, и не только движения, но и **всякого** понятия.

И в этом *суть* диалектики. *Э т у - т о с у т ь* и выражает формула: единство, тождество противоположностей» [105].

С Эмпедоклом мы вступаем в новый круг рассуждений, связанных с выражением движения в логике понятий. Для этого «круга» характерно, говоря на аристотелевский манер, деление на действующие и материальные начала (Демокрит — исключение). Это младшее поколение «физиков» бьется над тем, чтобы заставить механическое движение «работать» на их картину мира.

У Эмпедокла стихии смешиваются и разделяются, но не превращаются друг в друга. Это означает только то, что он уже мыслит движение как механическое движение (перемещение). И поскольку его стихии всегда должны находиться в покое, он заставляет их приходить в движение с помощью двух внешних сил — любви (соединения) и вражды (разъединения). Мир у Эмпедокла более красочен, чем, например, у Анаксимена, но в нем отсутствует единство, поскольку стихии находятся рядом друг с другом. Диоген из Аполлонии, обнаружив, что принцип превращения как раз и создает условия для понимания единства мира, возвращается к единому началу — воздуху, но его мир также стремится к неподвижному состоянию, и тогда вообще отпадает и мысль о возможности превращения — что-то должно двигать этот стремящийся всегда к покою единый мир. «В принятом им начале находится много мышления» (А 4) — таково необходимое условие вечного движения мира.

«Любовь» и «вражда» — противоположные силы, их невозможно объединить, а следовательно, нет возможности понять только из них самих, что заставляет их уступать друг другу место. Есть что-то третье, какая-то мера, необходимость, порядок — вот что логически вытекает из концепции Эмпедокла. Анаксагор мыслит уже только одну причину движения — нус, но он выступает у Анаксагора как *первопричина движения,* перводвигатель. Его гомеомерии

---

[105] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 233.

сами постоянно превращаются друг в друга, и через объединение и разъединение обусловливают возникновение или разрушение вещей. Ему остаются непонятными только два пункта: что заставило мир двигаться изначально и что заставляет гомеомерии соединяться не как попало, а в определенные вещи, *оформленные,* индивидуальные. И то и другое он объясняет нусом — нус осуществляет первый толчок (далее мир движется *по кругу* сам, по инерции), и нус — это принцип порядка.

Эмпедокл и Анаксагор не принимают пустоты, для них всегда везде что-то есть, хотя уже понимают движение как механическое движение. Мелисс легко воюет с ними, здесь он тоже переходит в «стан» врага и взрывает его изнутри: поскольку, мол, у вас мир забит материей, то нет места, куда бы можно было подвинуться, следовательно, нет даже чувственного движения. Это — «грубоватое» мышление, но оно уже различило движение, пространство и время, и постольку борьба Анаксагора против «пустоты» (пространства) уже не имела значения (А 68). Научное мышление должно было признать «пустоту», а вместе с ней и время реально существующими. И Демокрит в рамках натурфилософии принимает атомы и пустоту.

Это твердый шаг науки, механика с того времени получила основу для своего развития. Атомы и пустота существуют вечно, вечность — временная характеристика; «если же время — это количество движения или некое движение, то постольку время существует всегда, и движение необходимо должно быть вечным» (№ 304). Пустота — причина движения, некоторые пытались усмотреть в этом противоречие (критика Эвдемом пустоты): «Ведь в этом случае пустота должна быть чем-то движущим и иметь какую-то силу, а Демокрит назвал пространством такую пустоту, которая «по самой своей природе воистину пустая, бессильная и бездеятельная» (№ 251). Аристотель глубже понял данное положение Демокрита: «причиной движения они считают пустоту в том смысле, что в ней происходит движение» (№ 260); пустота есть условие движения, условие перемещения, но движение же заключено в са-

мих атомах, последнее не доказывается, а интуитивно принимается, это догадка.

Однако дальнейшее осмысление движения как *механического* движения обнаруживает, что оно немыслимо без внешней причины, и Аристотель прав, когда говорит: «они утверждают, что атомы движутся, потому что сшибаются и ударяются друг о друга, но откуда начало природного движения, они не говорят. В самом деле, движение, вызванное ударом одного тела о другое, не есть природное движение, (а движение) в силу внешнего воздействия, вторичное по сравнению с природным» (№ 16). И вся концепция Аристотеля о «перводвигателе» («форме форм», «природном движении») есть итог последовательного осмысливания природы механического движения.

В последующем перемещение сферы интересов в древнегреческой философии периода классики от познания природы к изучению человека и его субъективных возможностей и далее к исследованию мышления обусловило последовательно смену и развитие форм философствования — от натурфилософии к субъективной гносеологии и далее к сократовско-платоновскому учению о понятии. Причем «снятие» каждого способа мышления происходило в высшем его пункте, т. е. тогда, когда исчерпывались все его логико-гносеологические возможности. Например, отход от натурфилософского способа осмысления действительности начался не с появлением элейской школы, а по достижении высшего расцвета натурфилософии в атомистическом учении Демокрита.

В целом древнегреческая натурфилософия сыграла очень важную роль в становлении научного мышления. Она не только явилась исторически исходным пунктом, но и до сих пор в некоторых своих чертах определяет не только характер, но и ход развития и направленность теоретического сознания.

Глава III

„КРУГ" СРЕДНЕВЕКОВОГО СИМВОЛИЗМА

1. АНТИЧНЫЙ КОСМОЛОГИЗМ И СРЕДНЕВЕКОВЫЙ СИМВОЛИЗМ

Проблемы способа мышления в домарксистской философии более или менее систематически разработаны лишь применительно к древнегреческой философии и философии классического немецкого идеализма. Полторы тысячи лет, разделяющие эти две наиболее изученные исторические формы философского мышления (два «круга»), вместили в себя эллинистический период, средние века (существенно различные в своих проявлениях на Ближнем и Среднем Востоке и в Западной Европе), а также новое время как эпоху возникновения и утверждения капиталистического способа производства в наиболее развитых европейских странах. Этот период в истории человечества — один из малоизученных почти во всех аспектах человеческой деятельности, в том числе в аспекте развития способа мышления, и его принято характеризовать как эпоху господства метафизического мышления.

Согласно ленинскому представлению развития познания как «круга кругов», метафизический способ мышления должен рассматриваться как исторически необходимый этап (круг) в движении человеческого познания к «высшей форме мышления», к диалектике.

Останавливаясь на смысле диалектического «круга», В. И. Ленин цитирует Гегеля: «Именно таким образом происходит, что каждый шаг вперед в поступательном движении, каждое

дальнейшее определение, удаляясь от неопределенного начала, представляет собой также *возвратное приближение* к последнему... идущее назад обоснование начала и идущее вперед дальнейшее определение его — совпадают воедино и есть одно и то же» [1]. Это возвратно-поступательное движение научной рефлексии, при котором происходит возвращение к первоначальному исходному понятию, но уже как более конкретному, содержательному, определяет главную характеристику «круга» — «превращение метода в систему». И прежде чем были созданы великие диалектические системы Гегеля и Маркса, метод диалектики прошел сложный путь, одним из этапов («кругов») развития которого были и средние века.

Задача исследования процесса становления диалектики как системы мышления предполагает логическое воспроизведение относительно «замкнутых» систем в органическом сочетании с историко-генетическим анализом, воспроизводящим предшествующие формы предмета исследования, «согласно их собственной мере» [2]. Именно с точки зрения подобного понимания историзма мы считаем возможным говорить о так называемом «арабском» средневековье IX—XV вв. как относительно «замкнутом социально-историческом образовании», духовная и материальная жизнь которого тем не менее протекала в едином русле человеческой цивилизации.

Археологические исследования остатков средневековых городов и поселений на территории бывшего арабского халифата свидетельствуют о тесном экономическом и культурном взаимодействии живших здесь народов. Это прослеживается в общности их архитектурных школ, строительной техники, в изделиях ремесла и искусства. Многочисленные письменные источники не только подтверждают археологические изыскания, но и то, что «замкнутость» арабского средневековья IX—XV вв. как социально-исторического образования определила единство опыта народов, входивших в него.

Под единым опытом понимается не только сово-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 212.

[2] См.: Принцип историзма в познании социальных явлений. М., 1972.

купность достижений материального производства и духовной культуры, но и определенный стиль мышления, характеризующий науку, искусство и философию. Последний применительно к «арабскому» средневековью IX—XV вв. и является предметом исследования в данной главе.

Мышление, будучи прежде всего результатом и продуктом опосредующей предметной деятельности человека, является в то же время предпосылкой сознательной и созидательной его деятельности. Мышление, опредмеченное в мире культуры, замыкает единый социальный комплекс, который образуют труд и производственно-технический потенциал общества. Именно поэтому можно говорить о стиле мышления той или иной эпохи, того или иного социально-исторического образования, имея в виду не внешние черты и манеру выражения мыслей, а внутренние особенности и конкретную историчность строя мысли, требующие для своего выяснения соотнесения со всем контекстом культуры данной эпохи. При таком подходе разделение истории науки на «науки о природе» и «науки о духе» теряет принципиальный смысл.

История промышленности и возникшее предметное бытие промышленности наряду с историей духа (философии, искусства) есть, по словам К. Маркса, «раскрытая книга человеческих сущностных сил», которой не может пренебрегать история диалектики, понимаемой как логика и теория познания.

Культура «арабского» средневековья создавалась усилиями многих народов — персов, арабов, сирийцев, евреев, а также предками современных таджиков, узбеков, казахов, туркмен. Сам факт контактов столь многочисленных и разнообразных культурных традиций благоприятствовал интенсивному творческому развитию последних, что воплотилось в синтезе культур — эллинистической, индийской, древнеперсидской.

Определяющей идеей всей средневековой культуры была вера в бога, являвшаяся для человека первым и последним постулатом познания и практической ориентации в мире. Эта вера в качестве высшей истины определила систему тех научных представле-

ний о мире и философски-этических норм, которые принято называть «картиной мира» средневекового человека. Причем применительно к восточному средневековью IX—XV вв. эта вера зачастую выступала в качестве некоторой внешней, символической, языково-знаковой формы познания человека и мира. Последний момент в мировосприятии средневекового человека особенно наглядно проявился в преимущественном развитии математического мышления и, в частности, наименее образных представлений, более тяготеющих к алгоритмизации и формализации. Мы имеем в виду убедительно доказанный историками науки факт приоритета средневекового арабоязычного региона в создании алгебры.

Нам представляется, что рассмотрение средневекового символизма как особого «круга» в развитии человеческого познания позволяет выявить некоторые внутренние закономерности метафизического способа мышления, определившие его эволюцию и самоотрицание.

Исследование средневекового символизма с необходимостью предполагает обращение к анализу античного (и, в частности, платоновского) способа мышления, который в эллинистической трактовке был воспринят арабоязычной философией и наукой. В этой связи мы обращаемся к трактовке А. Ф. Лосевым философии Платона как символизма и полагаем, что именно упомянутый момент античной диалектики (символический способ мышления) был оригинально воспринят средневековой философией и наукой и трансформирован в характерный стиль мышления данной эпохи.

Платоновский космос един в своей идеальности. Его единство само по себе есть высшее совершенство и как бы исключает всякое опосредствование. Весь космос есть иерархия общего бытия, которое сразу и материально и идеально. Даже низшая ступень бытия «содержит в себе определенную идеальность, поскольку оно (данное бытие.— *Авт.*) тоже есть нечто, т. е. имеет свой смысл, а именно смысл непрерывности и сплошности... Уходя на другой конец бытия, а именно на тот, который обычно считается идеальным, Платон и там находит нечто материальное, но

только материя эта здесь очень тонкая и даже невидимая» [3] (боги Платона телесны).

Конструктивные принципы космологии Платона — диалектическое тождество бытия и мышления, идеи и вещи. Диалектика Платона «есть абсолютный монизм, поскольку утверждает абсолютное тождество идеи и вещи, и это — абсолютный реализм, потому что в условиях подобного тождества не может подняться даже и речи о нереальности» [4].

Эта «взаимопронизанность идеи и материи» составляет суть платоновского рассмотрения проблемы, центральной для всякой философии, а именно — проблемы «бытия и небытия» (проблемы «бытия и мышления»), и характеризуется А. Ф. Лосевым как античный символизм. В понимании символизма этот автор отталкивается от классического понимания «символа».

В своих лекциях по эстетике Гегель дает общее определение символа: «Говоря вообще, символ есть некое непосредственно наличное или данное созерцанию внешнее существование, которое однако не берется таким, каким оно непосредственно действует ради самого себя, а должно пониматься в более широком и общем смысле. Мы должны поэтому сразу же различить в символе имеющиеся в нем две стороны: во-первых, з н а ч е н и е и, во-вторых, выражение этого значения. Первое есть представление или некий предмет безразлично какого содержания, а в т о р о е есть некое чувственное существование или образ какого-либо рода» [5]. Таким образом, в понятии символа выделяются значение, знак и образ.

Символическое мышление как неразличенность общего (понятия) и особенного (вещи) характеризует начальный этап становления диалектики. И хотя главная заслуга античной философии — постановка проблемы понятия, тем не менее она ставится тогда как логико-онтологическая проблема. Идея является прообразом (в буквальном смысле слова), парадиг-

---

[3] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с. 256—257.

[4] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, с. 619.

[5] *Гегель Г. Ф. В.* Соч., т. XII, кн. 1, ч. 2, с. 313.

мой, порождающей из себя космос. Сама диалектичность подобного способа философствования есть как бы следствие его символизма: нет ни одной категории, ни одного понятия, которые имели бы *значение* сами по себе — «каждая отдельная категория несет на себе энергию соседней и всякой другой категории, т. е. всех категорий вместе... отдельная категория только потому и может образоваться, что она находится в самотождественном различии со всем разумом в целом и с отдельными его моментами в частности» [6].

Надо заметить, что соотношение «формы» и «материи» в философии Аристотеля так же символично, как соотношение «идеи» и «вещи» у Платона. «Уже совпадение идеи и материи в каждой вещи должно было бы вызвать представление о некоторого рода с и м в о л и з м е, поскольку идея вещи только и существует в вещи для того, чтобы осмысливать данную вещь и тем самым на нее указывать, а материя вещи у Аристотеля только для того и привлекается, чтобы принимать вещь как реализованную идею и тем самым снова указывать на идею. Этот символизм углубляется тем, что в каждой вещи есть ее причина и ее цель. Ведь причина существует только потому, чтобы указывать на тот или иной результат, причиной которого она является, а всякая цель только потому и отмечается в вещи, чтобы указывать на причину своего осуществления. Поэтому мы едва ли ошибемся, если поймем учение Аристотеля о бытии как учение о с и м в о л и ч е с к о й в ы р а з и т е л ь н о с т и всякой вещи, или учение о вещах как о выразительных символах» [7].

Даже краткий экскурс в этимологию и историю понятия «символ» выявляет неразрывную связь этого понятия с фундаментальными философскими проблемами отражения бытия в понятии, а также содержательную наполненность последнего (проблема значения). История сложилась таким образом, что мы привыкли отождествлять символизм с идеализмом,

---

[6] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, с. 619.

[7] *Лосев А. Ф.* Эстетика символической выразительности у Аристотеля. — В сб.: Искусство слова. М., 1973, с. 299.

чему в значительной мере способствовала современная буржуазная философия (неокантианство в частности). Последнее обстоятельство наложило свой отпечаток и на наше понимание средневекового способа мышления, так как современная буржуазная философия сплошь и рядом заимствует свою постановку проблем в философии средних веков.

Нам представляется целесообразным вернуться к классическому пониманию символа, так как оно позволяет проследить трансформацию способа и стиля мышления, с одной стороны, от античного космологизма в средневековый символизм, а с другой — вырождение последнего в схематический символизм современной буржуазной философии.

В философских концепциях античности, представленных системами Платона и Аристотеля, фиксировались социально-историческая нерасчлененность мира культуры, ее изначальный синкретизм, которые в конечном счете и детерминировали символическую постановку проблемы общего и особенного.

Дальнейшая дифференциация символического мышления шла по линии выдвижения на первый план либо значения идеи (как символа), либо значения вещи (тоже как символа). Первая ветвь развития родила религиозный, и прежде всего христианский, символизм, а вторая — различные пантеистические учения.

Развитие форм человеческой деятельности в процессе исторического развития с объективной необходимостью приводило к дифференциации мира культуры. В частности, применительно к средним векам можно с большей или меньшей степенью приближения говорить о трех относительно самостоятельных институтах социальной деятельности человека — религии, философии и науке. Причем идеологический приоритет был за религией.

Средние века и на Востоке, и на Западе — эпоха установившихся монотеистических религий. В отличие от «языческих» политеистических богов (в том числе и от платоновских богов), которые всегда оставались в пределах космоса и так или иначе включались в мир природы и человека, бог монотеистической религии противопоставляется этому миру и пре-

вращается в сверхприродное существо, наделенное абсолютным могуществом. Главный догмат религиозного мироучения — идея «творения», креационизм (от латинского creatio — творение). Абсолютное могущество бога виделось не только в том, что он творит природу и человека, но и в том, что он ни на один миг не оставляет их без своего попечения. Только благодаря этому непрерывному надзору бога, именуемому провидением, природа и человек могут продолжать свое существование. Религиозно-монотеистический креационизм дополняется религиозным фатализмом — представлением о полной зависимости всех событий в мире природы и людей от единой внеприродной причины.

С другой стороны, средневековая философия в немалой мере отбросила натуралистические представления о человеке и его сознании вместе с идеей о круговороте бессмертных душ, могущих вселяться не только в людей, но даже в животных. Христианская философия категорически объявила человеческий дух началом, не имеющим ничего общего с миром материи. Человеческий дух, истолкованный таким сугубо идеалистическим, религиозно-спиритуалистическим образом, становится лишь подобием внеприродной, абсолютной божественной личности. В этом случае не может быть и речи о тождественности бытия и небытия, идеи и вещи, «взаимопронизанности идеи и материи», которые были характерны для античного способа мышления.

Проблема бога и отношения к нему, с одной стороны, мира, а с другой стороны, человека — центральная проблема средневековой теологии и философии. В данном случае сама триадная постановка проблемы отражает распадение единого античного космоса на три неравнозначных мира: мир бога, мир человека и мир природы. Их неравнозначность — в субординации, в которой высшей ступенью иерархии выступает бог и его мир. Наличие субординации миров предполагает опосредствование переходов из одного мира в другой.

Видимо, неслучайно в гегелевской системе, принципиально отличной от средневековой картины мира, принцип опосредствования занимает столь значи-

тельное место. В его системе упомянутые выше миры (с незначительной поправкой: мир бога у Гегеля — это мир абсолютной идеи) также субординированы, они различаются по степени идеальности. Эта преемственность в постановке проблемы космоса, вероятно, говорит в пользу непосредственной связи способа мышления этих эпох (средних веков и нового времени).

Но если в гегелевской философии принцип опосредствования вытекает из признания всеобщности диалектики существования и развития, то в средневековье переходы между разделенными мирами лишь условны, символичны. Сами же миры метафизически раздельны.

Символизм средневекового способа мышления нашел свое концентрированное выражение в принципе аналогии как фундаментальном принципе познания в отличие от античного принципа тождества бытия и мышления. Средневековая теология выдвинула принцип «аналогии бытия» как принцип познания бога: поскольку весь естественный мир сотворен по образу и подобию бога, он не может не быть аналогичен богу и его атрибутам. И тем не менее ключи от познания бога в конечном счете все равно остаются у бога, он остается таинством в силу актуальной бесконечности его совершенств.

Однако при всей своей метафизичности картина мира средневековья более динамична, чем античный космос. Унаследованная от античности идея всеобщей взаимосвязи явлений трансформировалась в идею многозначности каждой линии причинной связи явлений. Нетрудно увидеть различие и развитие идеи: для античности характерна логическая, более или менее жестко фиксированная связь явлений, для средневековья — аналогическая, полисимволическая. Оговоримся, что в этом обобщении мы имеем в виду мир средневековой культуры в целом. Полифоничность средневекового мира культуры была прекрасно проанализирована М. Бахтиным на модели художественного мышления Ф. Рабле [8].

---

[8] См.: *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

М. Бахтин определяет мировидение человека средневековья через образ «гротескного тела», незавершенного, не отграниченного резко от окружающего мира и переливающегося в него, открытого в мир и вбирающего его в себя.

Космос античного мира — «материально-чувственный и живой космос, являющийся вечным круговоротом вещества, то возникающий из нерасчлененного хаоса и поражающий своей гармонией, симметрией, ритмическим устроением, возвышенным и спокойным величием, то идущий к гибели, разрушающий свою благоустроенность и вновь превращающий сам себя в хаос» [9].

Завершенность античного космоса нашла свое концентрированное выражение в скульптуре и архитектуре: прекрасное человеческое тело, равное в своем совершенстве богу, предполагало ощущение полноты бытия, его завершенности именно в данной точке пространства и в данное время. Космос античности при всем динамизме хаоса, из которого он возникает и в который он возвращается, статичен. Об этом писали и О. Шпенглер и А. Ф. Лосев. «То, что греки называли «космосом», было картиной мира не становящегося, а п р е б ы в а ю щ е г о. Следовательно, сам грек был человеком, который никогда не с т а н о в и л с я, а всегда п р е б ы в а л.

Поэтому хотя античный человек очень хорошо знал точную хронологию, календарное летоисчисление и, больше того... имел перед собой живое ощущение вечности и ничтожности настоящей минуты, ...внутренне он себе ничего из всего этого не усвоил... Ни у Платона, ни у Аристотеля не было обсерватории. В последние годы правления Перикла в Афинах народным собранием был принят закон, угрожающий каждому, распространявшему астрономические теории, тяжелой формой обвинения — эйсангелией. Это был акт глубочайшей символики, в котором выразилась воля античной души вычеркнуть всякое представление дали из своего миросозерцания» [10].

С этой точки зрения в средневековой культуре наряду с магистральной идеей бога неизбежно должны

[9] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1963, с. 38.
[10] *Шпенглер О.* Закат Европы. М. — П. 1923, с. 8.

были появиться «паракультурные» идеи, в частности такие, как алхимическая идея всеобщей трансмутации, магическая идея астрологии о необходимой связи человеческих судеб и звездных чисел.

Метафизический стиль мышления, присущий средневековью, с объективной необходимостью вызывал к жизни различные вариации символического осмысления действительности. Химия и алхимия средневековья в полном соответствии со способом мышления своей эпохи превращали качества вещей в особые сущности, обладающие самостоятельным бытием наряду с бытием тел, и тем самым создавали возможность переноса качеств как таковых. Так, твердые тела обладают символическим качеством «твердости», жидкие — «жидкости», газообразные — «летучести» и т. д. Именно при таких исходных посылках была возможна вера в превращение всех веществ в «золото». Достаточно было открыть еще одну сущность — «быть золотом». Так, полагали, что ртуть можно превратить в золото, отняв у нее последовательно «жидкость» и «летучесть» — два элемента, на которых основана ее природа. Примечательно, что этот вариант метафизического символического мышления существовал в науке длительное время: можно вспомнить теории теплорода, флогистона, эфира.

В этом аспекте, как нам кажется, чрезвычайный интерес представляет анализ алхимического мышления как феномена «паракультуры» [11].

«Паракультура» понимается как явление, сопутствующее магистральным линиям развития культуры данной эпохи; паракультуры — это реакция на культуру. При этом предполагается их взаимное, трансформирующее друг друга, влияние. В паракультурных явлениях могут быть усмотрены скрытые, глубоко запрятанные смыслы собственно культуры [12].

Так, важнейшая черта алхимического творчества — оно всегда личное дело, глубоко интимный процесс, тайна. Элементарный герметизм этого таинства

---

[11] См. подробнее: *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен культуры. «Природа», 1973, № 9, 10.

[12] См.: *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен культуры. «Природа», 1973, № 10, с. 89.

предполагал осмысление знания как нравственного, личного созидания. Будучи одновременно и техническим ремеслом и оккультным творчеством, алхимия стремилась решить главную проблему средневековья — проблему соотношения духа и плоти. «Как бы то ни было, но в каждом алхимическом тексте, в каждой строке, в каждой букве его явно или не вполне явно, но всегда осуществляются в виде иллюзорного синтеза умственные усилия христианского средневековья, думающего об отношении плоти и духа, твари и божества, земли и неба» [13].

Другим феноменом «паракультуры» и идейным антиподом «алхимической» концепции был атомизм. И если алхимический способ мышления был обречен стать «тупиковым» способом мышления в силу метафизичности своих исходных посылок, то атомистика изначально возникла как концепция чрезвычайной степени общности, как логический принцип.

В своих исторических предпосылках атомистика восходит через элеатов к основным идеям пифагорейцев. Понятие пустого пространства, из которого исходил Демокрит, прямо заимствовано им у пифагорейцев. Бытие здесь осмысливалось не в непосредственно воспринимаемых и наделенных самостоятельной сущностью качествах, а в форме чистого понятия о числе. У Демокрита эта концепция овеществлена: она соединена с понятием о (физическом) пространстве. Последнее достаточно абстрактно и обладает одним-единственным свойством — быть однородным во всех своих частях и тем самым служить идеальным фоном для группировки и перегруппировки атомов, которые, в свою очередь, обладают главным признаком — величиной. В качестве других действительных признаков вещей остаются лишь те, которые пригодны для точного определения: вид, форма, образ.

Но философские истоки атомистических воззрений Левкиппа и Демокрита, безусловно, восходят непосредственно к учению элеатов. Это учение предваряло главные положения концепции атома. Так, именно в рамках элейской философии впервые нахо-

---

[13] Там же, с. 88.

дит свое логическое выражение понятие неделимости. Неделимость бытия явилась следствием выдвинутого элейцами тезиса — путь достоверного знания полагает признание бытия и отрицание небытия. И неделимость была призвана оправдать данный постулат.

Главные положения философии элеатов были предвосхищены Ксенофаном, однако только в учении Парменида представления о неизменности, однородности, неделимости бытия были последовательно развиты в исходные принципы рационального мышления. Учение Парменида раскрывает совершенно новое направление научного мышления, новое свойство греческого духа — стремление подчинить трезвому осмыслению не только научные проблемы, но и логику мышления, т. е. проблему знания. И предпринятый элеатами логический анализ бытия послужил отправной точкой концепции атомизма.

Атомистическая теория Левкиппа и Демокрита непосредственно предваряется также учением Гераклита о вечном, беспрестанном изменении, становлении вещей, равно как и элейской концепцией неизменного бытия. В вечной «смертности» Гераклит усматривает основу бессмертия (неуничтожимости) мира, в бывании вещей видит неуничтожимость вещи. Струя гераклитовой диалектики пронизывает систему взглядов атомистов; более того, последние именно с позиции гераклитовой философии подвергли критическому рассмотрению атомистико-континуалистическую альтернативность учения элейцев.

Весьма примечательно, что зарождение атомистической концепции самым явным образом шло в лоне мифологического мышления, в котором проводится четкое раздвоение мира на смертную природу и бессмертных богов. В рамках мифологии категория «смерть» служит средством осмысления изменчивости обыденного мира, его преходящего характера. И в противовес этому всякое проявление гармонии и постоянства объясняется «бессмертием» умопостигаемых сущностей. «Смертным» мифология противопоставляет «„племя богов“, существующих вечно» [14].

---

[14] *Гесиод.* О происхождении богов. В сб.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 264.

Мифологическое лоно античной диалектики бытия атомов и небытия пустого пространства представлено гераклитовским миром смертных вещей и неизменным миром элейского бытия. Мифологическая тема бессмертия предопределила и наглядную интерпретацию «атома» — он вечный, неуничтожимый, неделимый. Творческая активность богов передается по наследству бессмертным, неуничтожимым атомам. Активно бытие. В этой связи надо вспомнить, что в античности само загробное существование есть лишь подобие земного существования. Аид у Гомера не обладает и сотой долей той полноты бытия, как субстанции, какой обладает в более совершенной форме Олимп и в менее совершенной — Земля [15]. Аид вовсе не есть субстанциональное бытие.

Совершенно обратное наблюдается в представлениях о загробном мире таких монотеистических религий, как христианство и мусульманство. Ад есть нечто гораздо более полнокровное и яркое не только по сравнению с античным Аидом, но и по сравнению с земным бытием. На первый план выдвигается вечность и неделимость смерти (бытия). Бессмертен лишь дух.

Все эти реминисценции в области мифологии нам необходимы для того, чтобы подчеркнуть то обстоятельство, что атомистическая концепция средних веков зарождается непосредственно в оболочке религиозного мифа о бессмертии бога («творца») и смертности всего земного. Произошла субстанциализация духа в социальном институте религии.

В арабском средневековье атомистическая концепция была представлена в натурфилософии мутазилитов. Согласно этой теории, элементарные субстанции (атомы) потенциально вечны. Свойственные им акциденции — тоже. Акт творения мира богом истолковывается мутазилитами как переход элементарных субстанций из состояния потенциальности в состояние актуальности. Причем функция творца сводилась мутазилитами к наделению актуальностью одной-единственной акциденции — акциденции существования.

[15] См.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, с. 72.

Однако в окончательном варианте учение мутазилитов в обработке аль-Ашари приняло ортодоксальный характер. Рассуждая о божественных атрибутах, ашариты пришли к абсолютному отождествлению формы и ее субстрата: формы создаются в вещах вместе с самими вещами в едином акте творения богом. По существу, эволюция мутазилизма была отражением становления религиозной идеологии ислама господствующей идеологией, применительно к которой нельзя говорить ни о какой полифоничности. Полнота символического бытия принадлежит только богу, ему одному, все остальное бытие — лишь подобие, схема этого символа. В подобных условиях неизбежно должны были существовать еретические «паракультурные» явления, заполнявшие собой бедность и схематизм земного бытия человека и его духа.

«Паракультурные» явления средневековья развивали то понимание причинности, которое определялось в античной мифологии как «судьба». И хотя средневековое естествознание подготовило развитие принципа причинности как жесткой, однозначной связи причины и следствия, символа и образа, тем не менее оно (это понимание причинности) не стало определяющим для средневекового мышления. Одной из причин этого было, видимо, то, что «лидером» естествознания средних веков была математика, в которой проблема взаимосвязи прообраза и символа ставится лишь на достаточно высоком уровне развития, а такая наука, как физика, которая начинает с обсуждения принципа причинности, тогда практически не существовала. В средневековом рассмотрении принципа причинности на первый план выдвигается проблема символического опосредствования причинно-следственных связей (астрология, алхимия...). Это явное продолжение мифологического миропонимания.

В отличие от античной мифологии в античном философском мышлении механизм разрешения противоречия был безусловно подлинно диалектическим. Средние же века не только в «паракультурных» явлениях, но порой и в самом философском мышлении вернулись к идее мифического бриколажа. И прежде

всего в осмыслении социальных проблем. В свое время Маркс критиковал Гегеля за то, что он непосредственно переходил от идеи «организма» к идее политического строя. «Организм» у него выступал в качестве античной «медиативной» структуры, позволявшей доказать логически недоказуемое. «Организм» у Гегеля — это и логическая категория, идея органичности, связи, но в то же время он и самостоятельный образ, организм как таковой, как субъект [16].

Спекулятивность и метафизичность подобных конструкций наиболее явно показана в «Святом семействе»: «Точно так же и у Бауэра *самосознание* есть *поднявшаяся* до самосознания *субстанция,* или *самосознание* как *субстанция*; таким образом, самосознание из *свойства человека* превратилось в *самостоятельный субъект*. Это есть *метафизически-теологическая* карикатура на человека в его *оторванности* от природы» [17]. Примечательно, что Маркс в цитируемой главе (VI) неоднократно отмечает «*восстановление христианской теории сотворения мира в спекулятивной гегелевской форме*» [18]. «Эту спекулятивную *теорию сотворения мира* можно найти почти дословно у *Гегеля*; ее мы встречаем уже в *первом* его произведении — в „Феноменологии“» [19].

Конечно, эти замечания относятся прежде всего к гегелевскому пониманию истории, которое «есть не что иное, как *спекулятивное* выражение *христианско-германской* догмы о противоположности *духа* и *материи, бога* и *мира*» [20].

Преемственность гегелевского и средневекового понимания истории здесь совершенно очевидна.

Как известно, за исключением Ибн-Халдуна, арабские ученые стояли на позиции «организмической» трактовки сущности человеческого общества и государства. Чаще всего они уподобляли структуру государства строению человеческого тела [21], строили

[16] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 638—639.

[17] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, М., 1955, с. 153.

[18] Там же, с. 152.

[19] Там же, с. 156.

[20] Там же, с. 93.

[21] См.: *Аль-Фараби.* Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973, с. 191.

утопии для объяснения социальной причинности. Эти «утопии» и были по существу медиативными структурами в познании социальной обусловленности явлений общественной жизни. Но они были практически далеки от истинного исследования законов общественного развития. Так, «невежественные города» аль-Фараби — персонализация общественных противоречий в форме человеческих пороков: «город низости и несчастья», «честолюбивый город», «заблудший город», «город сластолюбивый» и т. д. Здесь налицо «бриколаж» — соскальзывание в плоскость психологизма в рассмотрении социальных проблем.

Безусловно, рождение отмеченных утопий было отражением неразвитости реальной социальной действительности, и к ним полностью применимо замечание Ф. Энгельса о великих утопистах нового времени [22].

В плане анализа механизма мышления было бы интересно проследить эволюцию форм социальной утопии от Платона через средневековых мыслителей к утопистам нового времени и Гегелю. Применительно к рассматриваемому нами социально-историческому региону эта эволюция наиболее наглядно выступает при сравнительном анализе творчества двух великих мыслителей — аль-Фараби и Ибн-Халдуна.

В социологическом учении Ибн-Халдуна в более современной логической форме представлена теория общественного развития. Его «Введение» есть логическое отражение развитого феодального общества. Напомним, что между временем жизни аль-Фараби и Ибн-Халдуна прошло более четырех веков. Это позволило Ибн-Халдуну высказать ряд поистине гениальных догадок.

В отличие от аль-Фараби Ибн-Халдун рассматривает государство не как искусственную конструкцию, покоящуюся на договоре или соглашении людей, а как необходимый продукт реального развития общества. Государства, по его мнению, как и люди, имеют свою собственную жизнь. Они развиваются, достигают зрелого возраста, а потом начинают идти к упадку. «...Все явления в обществе... ограничены

---

[22] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.*, Соч., т. 2, с. 276.

определенным возрастом точно так же, как отдельный человек» [23]. И совершаются они по объективной необходимости. «...Различия в образе жизни людей зависят только от способа добывания ими жизненных средств» [24].

Каждое государство несет в самом себе неизбежные причины своего развития и падения. В противовес концепции исторического круговорота, общепринятой в древневосточных цивилизациях и в античном обществе, Ибн-Халдун развивает идею общественного прогресса, отмечая важную роль совместной производственной деятельности людей. Формы же производственной деятельности мало зависят от выбора людей, диктуются необходимостью.

Ибн-Халдун выделяет городскую и сельскую организацию труда, пытается выяснить разнообразные сложные социальные отношения в каждой из них. Городскую организацию труда он называл высшим этапом развития производственных отношений людей. Сельская ей предшествует. Мыслитель высказывает затем гениальную догадку о роли труда как создателя стоимости. В отличие от Аристотеля он подчеркивает, что в основе равенства двух обмениваемых товаров лежит не абстрактная ценность, а общественный труд, затраченный на их производство [25].

Но большинство подобных поистине гениальных догадок представлено в творчестве Ибн-Халдуна на фоне идеализации феодального строя. «Добродетельный город» аль-Фараби и государство Ибн-Халдуна — это этапы осмысления социальной закономерности от схематизма социальной утопии к абстрактно-конкретному понятию «государства», обладающему значительно большей полнотой объективных и субъективных причинно-следственных связей.

Особенно наглядно символизм художественного мышления средних веков проявил себя в восточной лирике. Фарсоязычная поэзия этой эпохи, представ-

---

[23] См.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 592.

[24] Там же, с. 568.

[25] См. там же, с. 596.

ленная целой плеядой поэтических звезд (Омар Хайям, Джалолиддин Руми, Джами, Саади, Хафиз), выработала богатейший иносказательный язык, в котором царили пафос намека, игра аллегориями, двусмысленность полутонов и светотени. То, что Гегель называл субъективной расточительностью восточной фантазии, было на деле объективной попыткой осмысления бесконечности переходов и взаимосвязей. Как и в средневековой восточной математике, в центре рефлексии художественной культуры проблема бесконечности конечного: жизни человека, его страстей — любви, ненависти, смерти.

Рассматривая вопрос о символизме в искусстве, Гегель замечает, что символизм является начальной формой искусства, предыскусством. С точки зрения классического «европоцентризма» он относит к этому этапу искусство Востока. В этой связи остается заметить, что Шпенглер с его концепцией замкнутых и самобытных культур был иного мнения.

Примечательно, что внутри символического искусства (предыскусства) Гегель выделяет три ступени. Первая — непосредственное субстанциональное единство значения (абсолютного, духовного) и чувственного существования природы. К данной ступени относит древнеперсидские религии. На второй ступени всеобщие значения выделяются из общей связи и поднимаются выше единичных явлений природы. Вместе с тем эти всеобщие значения все еще осознаются в форме конкретных предметов природы (древнеиндийская культура). К третьей ступени относится египетская культура, для нее характерно, что образами значения уже не являются чувственно существующие предметы [26].

Нетрудно заметить, что наиболее высокую ступень в развитии символического искусства, в целом определяемого Гегелем как предыскусство, занимает египетская культура, непосредственная предшественница античной греческой культуры. Последняя рассматривалась им как единственно полноправная «прародительница» европейской культуры.

Если читать Гегеля материалистически, как учил

---

[26] См.: *Гегель Г. Ф. В.* Соч., т. XII, кн. 1, ч. 2, с. 328—329.

В. И. Ленин, то нельзя не согласиться с тем, что «*первой* предпосылкой для возникновения символического искусства является поэтому как раз то, порожденное не искусством, а помимо него найденное в действительных предметах природы и человеческих деятельностях непосредственное единство абсолютного и его существование в являющемся мире» [27].

Действительно, только из отражения реального мира природы и человеческой культуры, многообразия свойств и отношений сознание черпает мысль о многозначности, системности функционирования всякого понятия и представления. Верно также то, что бессознательная символика — это начальный этап рационального осмысления мира как системы, этап рассудочного определения: «Ибо преимущественно рассудок спешит добраться до символа и аллегории, отделяя друг от друга образ и значение...» [28].

С этой точки зрения не только искусство, но и наука начинает с символизма...

На фоне сугубо рационалистической традиции научного творчества «арабского» средневековья IX—XIV вв. стиль художественного мышления с его тяготением к мистицизму, гиперболизации внутреннего мира человека выглядит диссонансом. Предвосхищая дальнейшее изложение, мы можем сказать, что диссонанс был внешним, формальным. Единство тенденций лежало в более глубоких мировоззренческих основаниях и определялось целостностью мира культуры рассматриваемого социально-исторического образования.

Социальный аспект учения суфиев — проповедь равенства всех людей, как потенциально в равной мере несущих в себе божественное начало, осуждение богатства, стяжательства, угнетения, призыв к деланию добрых дел — привлекал к себе симпатии широких масс обездоленных и просто ищущих правды, справедливости. Связь суфизма с философским вольнодумством и свободомыслием подчеркивается любопытным фактом, который упоминает академик Б. В. Бартольд: «В Персии, как и в Малой Азии... слово

---

[27] Там же, с. 332.

[28] Там же.

„суфи" до сих пор употребляется в смысле „вольнодумец"» [29].

Классическая поэзия арабского средневековья широко использовала своеобразный символический язык, разработанный в учении суфиев: стремление суфия к познанию божества отождествлялось с любовью, сами суфии — с влюбленными, бог — с объектом любви, экстатическое состояние суфия — с состоянием опьяненности вином. Именно поэтому лирика классической поэзии арабского средневековья имеет два плана осмысления: ее можно воспринимать и в плане интимно-лирическом (тогда ее образная система воспринимается как патетика, экзальтация), и в плане символическом (философско-этическом).

Эта двойственность осмысления позволяет, как нам представляется, рассматривать способ художественного мышления арабского средневековья как символический рационализм в отражении социальной жизни человека. В условиях феодальной действительности рациональный критицизм приводил ученых к созданию идеалистической диалектики и социальных утопий, а поэтов — к мистическим исканиям истины. Несомненно, наиболее яркой фигурой, воплотившей в своем творчестве метаморфозу мистических поисков в рациональные реалии, был Джалолиддин Руми. Первый план осмысления, обычно отделенный в суфийской лирике от второго метафизической стеной двоякого толкования, у Руми диалектически переходит во второй; мир рассматривается им как сфера борьбы противоположностей, которые превращаются одна в другую и познаются посредством друг друга; развитие всего сущего происходит как переход от одного этапа к другому посредством отрицания, а затем и отрицания отрицания: отрицание само не является абсолютным, а знаменует переход к новому этапу. Творчество поэтов рассматриваемой эпохи полно той формой диалектики, о которой Маркс писал в связи с рассмотрением философии Плотина: «Смерть и любовь являются мифами отрицательной диалектики» [30].

[29] *Бартольд Б. В.* Соч. т. VI. М., 1966, с. 119.

[30] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 203.

Если у Руми рациональные элементы диалектики облечены в символические одежды суфизма, то у Омара Хайяма рационализм художественного мышления проявляется в классически чистом виде. Будучи великим ученым, заглянувшим в бездны вечной смерти живого, Хайям последовательно развенчал для себя мифы потусторонней жизни. Неотвратимость смерти обостряет чувство жизни, восприятие ее радостей. Космическая дилемма жизни — смерти разрешается им в пользу жизни: «в царстве бытия нет блага выше жизни».

Но такой глубокий аналитический ум не мог остаться в рамках космической абстракции — он «заземлил» ее на свое время и, в конечном счете, на всю социально-историческую эпоху. Этот процесс «заземления» — социализации философско-этических размышлений — обернулся для Хайяма трагедией отчаяния. Мир, в котором ум и знания становятся причиной гонений и преследований («от мудрости нет в нашей жизни прока и только круглые глупцы — любимцы рока»), в котором рука судьбы щедра только к подлецам, а чистота и благородство должны довольствоваться коркой хлеба, вызывает у поэта желание поскорее выплеснуть горький напиток жизни. Но это — бунт активного, деятельного разума, желающего сокрушить злой мир и заменить его другим, «чтобы не было преград стремлениям благородным и человек мог жить, тоскою не томим», это — бунт активного разума, не видящего реальных средств изменения невыносимого мира.

Нам хотелось бы кратко остановиться также на творчестве Хафиза, в частности потому, что оно для всего цивилизованного мира ранее других явилось олицетворением восточной лирики, ее высочайшей вершины, и тем самым привлекло к себе внимание таких великих европейцев, как Гёте и Гегель. С вершины собственной абсолютной и законченной системы Гегель провозгласил, что «Восток согласно своему общему принципу не доходит ни до индивидуальной самостоятельности и свободы субъекта, ни до превращения всякого содержания в нечто интимное» [31]. По поводу же восточной лирики он сказал:

[31] *Гегель.* Соч., т. XIV, М., 1958, с. 321.

«Мы здесь не столько наталкиваемся на поэтическое выражение самостоятельных представлений о предметах и отношениях, сколько на непосредственное описание того не связанного с рефлексией вживания, благодаря которому субъект опознается не в своей замкнувшейся внутри себя проникновенности, но в своей упраздненности по отношению к объектам и ситуациям» [32].

Ранее мы пытались показать, что «индивидуальная самостоятельность и свобода субъекта» поэтического творчества в конкретных исторических условиях арабского средневековья IX—XIV вв. выразились именно в рефлексии, правда, зачастую облеченной в мистические одежды. И в этом смысле нам гораздо ближе понимание восточной лирики великим немецким поэтом Гёте (в частности, в «Западно-восточном диване»).

Гёте рисует Хафиза бунтарем. Преданность же последнего Корану, мистике трактует в философско-этическом плане. Именно в этом аспекте «Хиджра» — не аскетический уход от жизни, а скорее призыв к новой жизни, полной благородных идей и активной деятельности. Для Хафиза активная деятельность — поэтическое слово, но Гёте совершенно верно акцентирует внимание на диалектическом характере слова — дела. Обращаясь к Хафизу, он пишет: «Не знаешь ты конца — и тем велик, как вечность, без начала ты возник. Твой стих, как небо, в круговом движенье. Конец его — начала отражение. И что в начале и в конце дано, то в середине вновь заключено» [33].

Как в античной скульптуре, так и в античной литературе господствовал идеал завершенной личности. В средневековой восточной лирике этот идеал заменяется *созерцанием* всеобщего и мистическим стремлением к нему. Соответственно поискам абстрактно-всеобщего идеала рождается стилистический прием аллегорического, символического использования художественного слова. Этот стилистический прием — выражение оригинальной постановки проблемы слова и его значения, проблемы общего и единичного.

[32] Там же.
[33] *Гёте.* Избранное. М., 1960, с. 60.

Значение слова определяется контекстом внутренних размышлений автора, а также контекстом восприятия. Консонанс этих контекстов рождает то или иное значение слова. Формализм средневековой концепции значения обусловил то, что ведущим конститутивным принципом восточной лирики была ассоциативность (Бойтлер). В восточной газели нет органического строя стиха в его европейской форме. От поэта требуется умение по всем правилам искусства сплетать, соединять образы, мысли, вводя их чисто ассоциативно, посредством созвучия, рифмы. Единство стиха создается без непосредственной логической связи. Стихотворные строки в представлении европейца скачкообразны, само стихотворение не имеет ни начала, ни конца и вращается, как «звездный небосвод» [34].

Несомненно, что одна и та же идея текучести переходов, их многозначности была оформлена весьма различно в средневековом художественном творчестве на Востоке и Западе, но их общность явная. Преобладание «телесного низа в гротескном теле» у Рабле, любовная эротика — в лирике Востока.

Но наиболее реальное воплощение символизм мышления восточного средневековья получил в философском творчестве. Одновременно с процессом становления конкретных наук (прежде всего математики и астрономии) происходил процесс вычленения собственно философской проблематики.

Учение об активном интеллекте представляет собой характернейший момент оригинального творчества «арабской» философии. Развивая аристотелевское положение о потенциальном и деятельном разуме, уже аль-Фараби утверждает всемогущество разума. Однако нельзя однозначно сказать, что аль-Фараби развивает аристотелевскую концепцию деятельного разума.

Тот определяющий момент в способе мышления средних веков арабоязычного региона, который мы характеризовали как символизм, обусловил вполне определенное разделение форм и содержания мышле-

[34] См.: *Кессель Л. М.* О «Западно-восточном диване» Гёте. — «Народы Азии и Африки», 1963, № 2, с. 123 и далее.

ния. Античная диалектика не только различила (выделила) формы и содержание мышления, но и открыла их тождество, которое в платоновской философии приняло мистическую форму абсолютного тождества идеи и вещи. В отличие от Платона аль-Фараби более четко фиксирует момент отрыва «формы» интеллекции от содержания, момент их взаимоперехода: «... в этой сущности (активном интеллекте.— *Авт.*) реализуются умопостижимые объекты интеллекции, абстрагированные от субстанции... становятся актуальными объектами интеллекции. Прежде чем абстрагироваться от субстанции, они ведь были потенциальными объектами интеллекции, а лишившись субстанции, стали актуальными объектами, ибо реализовались в формах этой сущности... их бытие, ввиду того, что они умопостигаемы актуально, само становится не таким, каким оно было в материи» [35].

Но это разделение формы и содержания в арабоязычной средневековой философии не дошло до тех крайних выводов, которые были сделаны позднее в западноевропейской схоластике. Тем не менее, видимо, можно сказать, что уже в философском творчестве средневековых арабоязычных философов была намечена собственно гносеологическая постановка вопроса о соотношении форм и содержания мышления, которая была в более совершенной, развитой логической форме выражена в философской системе Канта. Так, аль-Фараби утверждал нерасторжимое единство формы и материи в объективной реальности, единство, которое может быть расчленено лишь в мышлении субъекта. Он писал: «Форма не может иметь ни субстанции, ни бытия — без материи. Материя существует благодаря наличию формы, и если бы никакой формы не было, то не было бы и никакой материи» [36].

Однако надо заметить, что философ не всегда последовательно проводил эту идею. В некоторых своих высказываниях аль-Фараби допускал относительно самостоятельное существование форм в виде запредельных идей, привносимых в материю так называе-

---

[35] *Аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1972, с. 25—26.

[36] Там же, с. 237.

мым «дарителем форм» или космическим деятельным разумом.

Вопрос о соотношении форм и содержания мышления в философских системах восточного средневековья чрезвычайно важен для характеристики способа мышления данных систем как средневекового символизма. Поскольку в той или иной трактовке этого соотношения форма «отображает», «выражает», «изображает» содержание, то она тем самым выполняет функции символа, соотнесения общего и единичного в мышлении. В этом аспекте примечательно также понимание философами арабоязычного региона средних веков активного интеллекта.

Уже в философии аль-Фараби активный интеллект — причина движения в «подлунном мире», внутренняя закономерность этого мира, его логос. Он единосущен для всех людей. Разум же отдельного индивида — приобретенный разум и развивается лишь в меру приобщения к единому, общечеловеческому мышлению. Последнее выступает в данном случае в терминах средневековья: безличный, космический разум. Он вечен, индивид — преходящ, смертен.

Мистика этой концепции несомненна, она — продолжение платоновской линии в философии. Но несомненна также демократическая и гуманистическая направленность этой концепции разума, утверждающей потенциальное равенство всех людей в своих способностях, отрицающей всякую элитарность. В данной концепции разума практически не остается места для всевидящего, все предопределяющего божьего провидения, не остается места для святых. Заслуга средневековой восточной философии тем более очевидна, что, в отличие от Аристотеля, эта глубоко рационалистическая концепция развивалась в условиях уже ставшей могущественной монотеистической религии.

Следовательно, трактовка истории философии восточного средневековья как «комментаторской» упускает существенное звено в истории человеческого мышления. «Комментирование», которое уже с аль-Фараби сосредоточивает свое внимание на мировоззренческой и гносеологической проблематике и

завершается созданием Ибн-Рушдом «теории двух истин», было, с одной стороны, теоретическим осмыслением природы философского знания, с другой — природы научного знания вообще. Именно поэтому теория «двух истин» смогла впоследствии стать обоснованием самостоятельного статуса науки.

По существу, в той или иной форме рассматриваемая концепция присутствует и у аль-Фараби, и у Ибн-Сины в идее одинаковой вечности бытия бога и бытия мира. Так, Ибн-Сина определяет бога как абстрактную «первую причину» или «перводвигатель», но не во временно́м смысле, а в смысле необходимости «природы бога». Провидение бога не распространяется на изменяющийся и множественный мир явлений. Бог — «ось колеса», обод которого катится «по-своему».

У Ибн-Рушда идея одинаковой вечности бытия бога и бытия материального мира становится гносеологическим принципом «двух истин». Согласно его теории, философия и религия должны приводить к одним и тем же истинам в конечном пункте познания. Но религия содержит истину в образах, философия же идет по пути чистого умозрения.

В конкретных проблемах, по мнению Ибн-Рушда, вполне возможно расхождение между философией и религией: то, что истинно с точки зрения науки, может быть ложно для теологии, и наоборот. Так, например, бессмертие души с философской точки зрения — химера. Бессмертен только всеобщий разум, но не индивидуальная душа. Не отдельный человек, а род человеческий, как таковой, вечен и непреходящ. Этот вывод противоречит религии, но он — истина (философии).

Трактовка принципа «двойственной истины» лишь как «казуистической уловки», позволяющей разуму (философии) выжить в теологизированном обществе, была бы, очевидно, слишком большим упрощением. Теория «двух истин» явилась отражением дифференциации мира средневековой культуры на две самостоятельные сферы — сферу рационального осмысления (философия и наука) и сферу религиозного откровения.

Как гносеологический принцип теория «двух ис-

тин» фиксировала *контекстуальность* всякой истины. Причем контекстом осмысления истины выступает в данном случае не та или иная научная теория, как это было провозглашено в новейшей буржуазной философии конвенциалистами, а мир культуры в целом. (Правда, для средневекового человека этот мир был дуален, но тем не менее «контекст истины» для него не отдельная наука и тем более не отдельная теория).

Таким образом, принцип «двойственной истины» есть принцип символического мышления, так как именно символ предполагает контекст осмысления, контекст соотнесения символа и предмета. С другой стороны, принцип «двойственной истины» характеризует специфику средневекового символизма как рационалистического символизма.

2. СРЕДНЕВЕКОВЫЙ АРАБОЯЗЫЧНЫЙ СИМВОЛИЗМ КАК РАЦИОНАЛИЗМ

Рассудочная рациональность средневекового способа мышления была «задана» ее социально-историческими рамками (условиями). Неразвитость дифференциации духовной и материальной культуры, с одной стороны, обусловила неразвитость, метафизичность постановки проблемы общего и единичного, с другой — в силу почти всегдашней «заземленности» самых отвлеченных теоретических проблем на интересы практики стимулировала конструктивные поиски в пределах самой рассудочной постановки вопроса. В этой связи достаточно вспомнить историю развития средневековой математики данного региона. Рациональный конструктивизм оказался преобладающей тенденцией даже в пределах одной из наиболее формализованных наук той эпохи. Благоприятные исторические условия обеспечили возможность быстрого усвоения математиками стран арабского халифата как элементов греческой и эллинистической математической культуры, так и местных восточных традиций — вавилонских, иранских, индийских. Это позволило математикам арабского средневековья решать широкий комплекс практических задач (в первую очередь астрономических). При-

чем «решать» на уровне самого высокого, исторически возможного теоретического познания.

Как известно, Платон на более поздней ступени своего развития уделял значительное внимание понятию числа. «...Можно догадываться, что философия Платона в последний период его творчества приняла форму учения о числах, и в особенности об идеальных числах» [37].

Согласно Аристотелю, Платон строго различал математические и идеальные числа. Математические числа — совершенно однородны, счислимы и складываемы, идеальные же — нескладываемые и несоизмеримые идеи.

В диалектической системе Платона, где уже были установлены такие фундаментальные понятия, как «единое», «ум», «душа» и «космос», идеальное число находится между «единым» и «умом», а арифметическое — между «умом» и «чувственностью» (вещами). Идеальное число Платона — это принцип, *мера* неизмеримого, бесконечного, оно не есть количественная конструкция и обладает своей специфической определенностью. Операции над ним — операции не числового, а общелогического порядка.

Та тенденция к интеллектуализации идеи и превращения ее в форму, которая была отмечена А. Ф. Лосевым [38], с объективной необходимостью приводила философию Платона к рассмотрению числа. Число по своей сути (даже в узкоматематическом смысле) ближе всего к пониманию его как пустой формы, безразличной к содержанию. Число можно заполнить какими угодно вещами и качествами, оно независимо от своего содержания.

В античном понимании числа была еще одна отличительная особенность: «Число у греков есть не просто счетность. Число у них есть некая специальная распределенность единиц. Оно фигурно. Точки и единицы расположены в нем так, что видно, как нужно переходить от одной к другой и как в результате этого перехода получается некая формальная фигур-

[37] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, с. 592.

[38] См.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, с. 627.

ность и изваянность, не имеющая никакого качественного содержания, но получившая новую качественность от формы распределения отдельных элементов. Такое число, понимаемое, очевидно, как модель, есть нечто, несомненно вытекающее из самых основ платонизма» [39].

Эти идеи не были развиты в античной математике, да и в самой философии более строгое их понимание было лишь намечено Платоном в его антитезе «числа» и «количества». В целом же для античной математики характерно «телесное и чисто величинное отношение к числу. В античности оно всегда величинно, телесно, чувственно-осязаемо. Число — мера... Вся античная математика в основе своей есть стереометрия» [40].

Нетрудно видеть, что здесь особенность античного понимания числа связана с идеей порядка, но практически математическую конкретизацию эта идея получила лишь в современной математике (топология, теория групп Софуса Ли). В философском же аспекте она, безусловно, присутствовала в платоновском понимании числа.

В средние века происходит дальнейшее обобщение понятия числа. Для математики характерна преимущественная разработка вычислительных методов, связанных с решением вначале сравнительно простых, практических задач, а затем и более сложных, выросших на этой основе теоретических вопросов. Ряд особенно сложных алгоритмов создается в непосредственной или косвенной зависимости от астрономии (например, задачи учения о календаре порождают проблемы того отдела теории чисел, который позднее получил название диофантова анализа) [41].

В фундаменте средневековой математики была арифметика целых и дробей, а в ней господствовали приемы алгоритмического решения нескольких типов задач на пропорции. Это известные тройные правила одного и двух ложных положений.

---

[39] Там же, с. 635.

[40] *Шпенглер О.* Закат Европы. с. 41—42.

[41] Подробнее см.: *Юшкевич А. П.* Исследования по истории математики в странах Востока и средние века. — В сб.: Физико-математические науки в странах Востока, вып. II. М., 1969.

К числу значительных достижений арабской средневековой математики можно отнести также создание плоской и сферической тригонометрии как самостоятельной науки, нахождение алгоритма для извлечения корня с любым натуральным показателем, решение так называемого трансцендентного уравнения Кеплера по методу итерации, исследование ускоренного движения и поведения величины в окрестностях экстремума [42].

Налицо был непрерывный прогресс алгебраических приемов выражения и решения задач. Но, безусловно, высочайшей вершиной математики арабского средневековья было создание алгебры численных уравнений, которая послужила предпосылкой развития аналитической геометрии Декарта — Ферми и исчисления бесконечно малых Ньютона — Лейбница.

С точки зрения современного уровня развития математической науки принято относить средневековую, и в частности восточную, математику к полуэмпирическим наукам. В подобных случаях за эталон научности берется формализованная дедуктивная система, построенная на минимальном числе явно постулированных аксиом и определений. Практически такой «жесткий» критерий может быть применен лишь к математике конца XIX — начала XX в.

Исходя из конкретного понимания историзма надо признать, что тенденция арабской средневековой математики к алгоритмизации, и тем самым к формализации математического знания, представляла собой тогда один из самых высоких теоретических уровней научного познания. Как совершенно справедливо замечает А. П. Юшкевич, «конструкция правил или алгоритмов этой науки опиралась на разветвленную систему понятий и операций арифметики, алгебры, геометрии. Дискурсивное математическое мышление играло активную творческую роль; справедливость многих приемов обнаруживалась в самом

---

[42] См.: Физико-математические науки в странах Востока, вып. II, с. 12—13.

ходе конструкции алгоритма, и они как бы содержали в самих себе проверку — доказательство своей истинности» [43].

Можно сказать, что арабская средневековая математика — собрание разнообразных расчетных алгоритмов, но это нисколько не умаляет ее достижений. Сама алгоритмическая «установка» выражала дух обобщения, глубокой потребности в теоретизировании, которое, начавшись с унификации решения нескольких типов задач на пропорции и алгебраических приемов их выражения, завершается выделением алгебры в самостоятельную науку.

Сегодня мы все знаем, что само название этой математической дисциплины увековечило имя великого математика средневековья аль-Хорезми.

С самого начала развития математики в арабских странах чрезвычайно большое место в ней занимали приближенные вычисления, необходимые для составления тригонометрических и астрономических таблиц, определения различных величин (длины окружности, элементов правильных многоугольников и многогранников и т. д.). В процессе этих приближенных вычислений неизбежно проявлялись иррациональности, частое оперирование которыми в форме алгебраических иррациональностей привело к исследованию иррациональных чисел. Античная математика не знала иррациональности как числа, она оперировала лишь несоизмеримыми отрезками. В средневековой арабской математике иррациональное отношение начинает пониматься как число, причем равноправное с рациональными числами — целыми и дробями. Более того, всякое отношение начинает пониматься как число.

Такое обобщение понятия о числе, фундаментального понятия всей математики, могло явиться лишь результатом глубокого теоретического исследования. В ряду мыслителей, подготовивших эту микрореволюцию в математике, можно назвать аль-Хорезми, Сабита ибн Корру, аль-Махани, аль-Фараби, аль-

---

[43] Физико-математические науки в странах Востока, вып. II, с. 12.

Бируни, Ибн-Сину, Омара Хайяма и др.[44] В этом обобщении понятия числа сказывается стиль средневековой культуры мышления — символизм, с одной стороны, а с другой — постановка проблемы реальности «ничто». Эта проблема ставилась реалистами средних веков в классически идеалистическом духе, но в сфере конкретных наук (в математике) она ставилась в конструктивном плане открытия новых реальностей данной науки.

Так, одним из достижений арабской средневековой математики было введение нуля как числа. (Достаточно вспомнить, что во многих языках арабское название нуля — «цифра», в частности в русском, стало названием всех цифр). «Нуль», по существу, уже был понятием числа. Как пишет известный историк и математик Б. Л. ван дер Варден, «самая важная цифра есть нуль. Это была гениальная идея — сделать нечто из ничего, дать этому нечто имя и изобрести для него символ» [45]. У Ф. Энгельса в «Диалектике природы» есть интересный фрагмент о роли нуля, который во многом созвучен современному пониманию числа вообще. В частности, он подчеркивает, что нуль «по своей природе важнее всех других, ограничиваемых им чисел. Действительно, нуль богаче содержанием, чем всякое иное число» [46]. Потребовались столетия, чтобы понимание нуля как числа было общепризнано. Многим казалось противоестественным допустить введение специальной цифры, которая ничего не обозначает, точнее, обозначает именно ничто. Последующее развитие математики подтвердило правомерность введения нуля и обосновало его особый статус «ничто» как единства конечного и бесконечного, предела и беспредельного.

Собственно, истоки такого понимания проблемы тоже были заложены в средневековой науке, в частности в трактовке актуальной бесконечности.

---

[44] Подробнее см.: История математики. М., 1970, т. 1, ч. II. гл. III; *Матвиевская Г. П.* Учение о числе на средневековом Востоке. Ташкент, 1967, *Кубесов А.* Математическое наследие аль-Фараби. Алма-Ата, 1974, гл. VI, § 3, 4.

[45] *Ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. М., 1959, с. 77.

[46] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 576.

Можно предположить, что авторитарный принцип абсолютной бесконечности бога и его атрибутов направлял средневековое мышление к осмыслению бесконечности (бытия духа и бытия материи) в несколько ином аспекте осмысления актуальной бесконечности — в соотнесении с античным способом их понимания. (Как известно, актуальная бесконечность представляет в отличие от потенциальной бесконечности исчислимое множество, обладающее вполне определенной структурой и цельностью).

Бесконечность в принципе можно мыслить двояко: как движение, процесс, становление (потенциальная бесконечность) и как нечто данное, ставшее (актуальная бесконечность). Наибольшие возражения всегда вызывала актуальная бесконечность. Неразрешимость апорий Зенона во многом основывалась на рассмотрении бесконечности как актуальной. Чтобы избежать логических противоречий подобного рода, практически стремились исключить актуальную бесконечность. В таком забвении актуальной бесконечности значительную роль сыграл авторитет Аристотеля. Опираясь на анализ, в частности апорий Зенона, и стремясь найти их решение, Аристотель выдвинул положение, не подвергавшееся сомнению почти две тысячи лет: бесконечность существует, но только потенциально, а не актуально.

Однако понятие актуальной бесконечности не было чуждо в некотором смысле и античности. Космос Платона пространственно ограничен, оформлен и завершен. И в то же время он — движущийся космос. Но это движение — в пределах самого же космоса, оно и порождает многоразличие и разнообразие космоса, неоднородность его пространства, его оформленности. Такова античная актуальная бесконечность, данная средствами конечного, как тождество конечного и бесконечного. В космологических учениях арабского средневековья представлен несколько иной взгляд на бесконечность.

Общеизвестны достижения ученых арабского средневековья в области наблюдательной и практической астрономии. Накопленный ими эмпирический материал и его теоретические обобщения послужили впоследствии реальной базой для пересмотра птоле-

меевской теории. Однако надо заметить, что важнейшие теоретические гипотезы средневековой арабской астрономии родились из контекста философских, мировоззренческих идей. Так, аль-Фараби одним из первых выразил сомнение в абсолютной значимости аристотелевского принципа противоположности земного и небесного: «Все [небесные] тела напоминают материальные бытия тем, что они имеют одинаковые причины для материи, воспринимающей форму, такие, как форма и субстанция» [47].

Дальнейшее обобщение эта идея получила у Ибн-Сины как идея о принципиальной физической однородности и единстве Вселенной. Именно эту позицию он отстаивал в полемике с Бируни по вопросу о существовании множества иных миров. Анализ этой полемики двух великих ученых показывает плодотворность исходной философской идеи аль-Фараби. Если Ибн-Сина развил ее в направлении обоснования философско-материалистического монизма, то Бируни, исходя из того же отрицания противоположности земного и небесного, выдвинул чрезвычайно интересную гипотезу о существовании множества миров и тем самым гипотезу, отрицавшую центральное, исключительное положение Земли во Вселенной.

В этих космологических концепциях налицо тенденция признания актуальной бесконечности в тесной связи с потенциальной бесконечностью Вселенной (идея Бируни о существовании множества миров). Как известно, современная математика с созданием теории бесконечных множеств (Б. Больцано и Г. Кантор) выдвинула положение: потенциальная бесконечность предполагает актуальную; допущение одной влечет за собой допущение другой.

Надо заметить, что трактовка понятия числа как единства конечного и бесконечного в средневековой математике стран Востока была в значительной мере формальнологической. Но в ней не делалось крайних выводов идеалистического понимания числа в силу практической ориентации математики.

Если в первом приближении принять, что всякое научное познание развивается от статики через ки-

---

[47] *Аль-Фараби.* Философские трактаты, с. 243.

нематику к динамике изучаемых данной наукой процессов и явлений, то можно сказать, что арабская средневековая математика представляет собой статический формализм в математическом мышлении. Статический по отношению к современным формализованным аксиоматическим системам математики. В силу социально-исторической ограниченности человеческого познания арабские математики не могли в средние века построить единое, целостное здание математики, но они заложили фундамент для этого, выделив специфическую предметную область числовой алгебры, плоской и сферической тригонометрии, обобщив понятие числа. И хотя, по свидетельству историков науки [48], знаковая символика начала применяться в арабской математике лишь в XV в. в мавританских государствах, мы можем говорить о «содержательной» формализации математики арабского средневековья.

Тенденция формальнологического понимания числа, позволившая реализовать внутренние потенции развития математического знания, была подхвачена уже в новейшее время математиками XIX в. и интерпретирована буржуазными философами в сугубо идеалистическом духе. Математики XIX столетия во все возрастающей степени стремились подходить к понятию числа как логически автономному образованию.

Эту цель в различных направлениях преследовали Ю. Дедекинд и Б. Рассел, Г. Фреге и Д. Гилберт. Так, Рассел пытался редуцировать все базисные понятия на основе числа как чистой «логической константы». Фреге рассматривал число как «атрибут» (невещественный атрибут), присущий невещественному содержанию, не атрибут «вещи», а чистое *понятие*. В обосновании и объяснении происхождения понятия числа Дедекинд даже избегал какого-либо связывания его с интуитивными отношениями или измеряемыми количествами. Он полагал, что сфера числа не основана на интуиции в представлении о пространстве и времени, даже наоборот: в понимании числа «непосредственная эманация чистых зако-

[48] См.: «Физико-математические науки в странах Востока», вып. 2. М., 1969, с. 227.

нов мышления только и может дать нам возможность точно определить понятия пространства и времени» [49].

«Установить происхождение числа из вещей,— писал П. Наторп,— это явно круговое рассуждение (порочный круг.— *Авт.*), если мы намерены дать объяснение происхождения числа. Понятия вещей — комплексные понятия, в которые числа входят как необходимые компоненты...» [50].

Таким образом, налицо то обстоятельство, что большинство течений современной буржуазной философии заимствует свои идеи из средних веков, хотя и апеллирует к античности, к пифагорейско-платоновскому пониманию числа. Но мы уже упоминали, что Платон различал идеальные и математические числа, утверждал реальность тех и других, и потому его положения стоят выше современных буржуазных концепций. Формализация понятия числа, сведение символа «числа» до уровня схемы — такова эволюция формальнологического понимания числа от античности через средние века к современной математике и ее идеалистическим интерпретаторам.

Так, Э. Кассирер пишет: «В прогрессивном движении от идеи пространства к идее времени и от них обеих по направлению к идее *числа* перед нами предстает сфера мира интуиции, позволяющая в то же время рассмотреть нечто стоящее за ней. Мир реальных форм отступает на задний план и на его месте постепенно появляется новый мир: мир интеллектуальных *принципов*. В этом смысле «природа» числа была определена ее истинным философским и научным создателем, Пифагором». И далее: «...первое необходимое условие понимания числа лежит в инсайте, ...числа не имеют никакой связи с какими-либо данными вещами, но лишь с чистыми законами мышления» [51].

Как известно, Наторп и Кассирер — представители марбургской школы неокантианства, многие идеи

---

[49] *Dedekind R.* Was sind und was wollen die Zahlen. Braunschweig, 1893.

[50] *Natorp P.* Die logischen Jrundlagen der exakten Wissenschaften Leipzig und Berlin, 1910, S. 98.

[51] *Cassirer E.* The philosophy of Symbolic forms vol. 1. New-Haven. Yale Univ. press., 1961, p. 226.

которой были продолжены логическими позитивистами. Для этой школы характерно функциональное понимание числа. Число рассматривается ею не как «вещь» и не как абстрактное понятие о вещи, а как член мысленно конструируемого ряда чисел (понятие ряда — одно из важнейших понятий неокантианской теории познания). Исходя из этого, всякое число характеризуется законом ряда, к которому оно принадлежит как его звено, а также отношением к другим членам ряда. Поэтому важнейшая характеристика числа — не количественная, а качественная. Так как числовой ряд есть ряд последовательных значений функции, изменения которой совершаются по строго определенному закону, то понятие о числе становится понятием о функции; в свою очередь, последнее есть понятие об отношениях.

Таким образом, в пифагорейско-платоновском понимании числа были субстанциональными единицами бытия в философии и количественной мерой в математике. В средние века наблюдается формализация этой идеи, число все более понимается как мера качества (порядка, отношения). И вместе с тем число все еще чистый символ. За ним стоят реальные вещи и реальные отношения. В новое время наблюдается вырождение этой идеи в понимание числа как чистого качества.

Видимо, имеет смысл в этой связи рассмотреть еще одно обстоятельство, подчеркивающее особенности символизма мира культуры средневековья. Оно состоит в том, что числа, которые были символами математики, были одновременно, а зачастую прежде всего символами «сакральной арифметики» и служили потребностям символического истолкования «божественных» истин. Достаточно вспомнить небывалый расцвет астрологии, которая изначально исходила из признания «магии числа».

Нам представляется необходимым отметить, что астрология как принцип познания отнюдь не явление, порожденное средними веками. Истоки его мы опять-таки находим в античности: у Платона космологические законы в «Тимее» есть одновременно и социальные законы. Отмечавшаяся исследователями неисторичность (тем самым и космологичность) пла-

тоновской диалектики отражала неразвитость социального познания античности. В средние века познание общества было почти на том же самом уровне, зато значительное развитие получили математика и астрономия, выступавшие своеобразным «логическим инструментом» трансформации космологических законов социального бытия в чистую магию астрологии. И в этом своем, сакральном, смысле число было мерой гармонии и симметрии мира в целом. В полном соответствии с основным постулатом средневековой культуры — верой в бога как первой и последней истиной познания — гармония представляла «божественное» происхождение вещей и не принадлежала им самим.

Если в античности гармония была категорией космоса, то в средневековье — категорией бога. Гармония — это вечное и недостижимое стремление к соразмерности с богом, высшая ступень единства многообразного (мира) и единого (бога), а число — мера осуществленности этого движения. «Им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что числа — первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число» [52]. Это учение перешло в средние века.

Так, число семь выражало гармонию человеческого существа и его отношения к Вселенной. Считали, что семь планет управляют человеческими судьбами, семь — число дней творения, семь тонов музыки. Вместе с тем семь — это символ семи таинств, семи добродетелей и семи смертных грехов. Как известно, средневековая мистика чисел получила яркое художественное воплощение в «Божественной комедии» Данте, построенной на числах 3, 9, 33.

Средневековая теория гармонии была одной из наиболее интересных разработок символического подхода к осмыслению действительности. Последняя нашла отражение в многочисленных трактатах по музыке. Сам термин «музыка» означал тогда нечто иное, чем в наше время. Он обозначал прежде всего одну из теоретических дисциплин в системе образо-

[52] *Аристотель.* Соч. в 4-х томах, т. 1. М., 1975, с. 76.

вания, которая стояла в одном ряду с арифметикой, астрономией и геометрией. Предметом науки музыки было не столько музыкальное искусство, сколько те математические пропорции и соотношения, которые, как считалось, лежат в основе музыки. Музыка, по существу, понималась как «наука о числах».

Во многих своих моментах средневековые учения о гармонии развивали концепцию пифагорейцев. Основные ее положения следующие: гармония представляет собой внутреннюю связь вещей и явлений в природе, принцип организации космоса; гармония означает единство предельного и беспредельного и тем самым определяет структуру всех вещей; душа тоже есть гармония.

Пифагорейцам было свойственно также диалектическое понимание гармонии как единства противоположностей. Так, Филолай писал: «Гармония вообще возникает из противоположностей. Ибо гармония есть соединение разнообразной смеси и согласие разнообразного» [53].

Гармония — это порядок и симметрия. Но центральный пункт концепции пифагорейцев — числовое выражение гармонии. Числа были началами всех вещей, а вся Вселенная — гармонией и числом. Форма мира определялась симметричными геометрическими фигурами: из куба возникла земля, из пирамиды — огонь, из октаэдра — воздух, из икосаэдра — вода, из додекаэдра — сфера Вселенной (эфир). С этим было связано знаменитое учение о «гармонии сфер». Пифагор и его последователи считали, что движение светил вокруг центрального мирового огня создает чудесную музыку. Космос открывался пифагорейцам как удивительная музыкальная шкатулка.

В учении пифагорейцев о гармонии можно выделить две тенденции — «преимущественно диалектическую» (В. И. Ленин) и формалистическую. Первая была связана с представлением гармонии как единства противоположностей, с идеей целостности и структурной упорядоченности космоса. В. И. Ленин, конспектируя «Лекции по истории философии» Гегеля, писал: «Речь идет об общих идеях у пифагорей-

[53] Цит. по кн.: *Шестаков В. П.* Гармония как эстетическая категория. М., 1973, с. 25.

цев; —„число“ и его значение... это сказано по поводу примитивных идей пифагорейцев, их примитивной философии, „определения“ субстанции, вещей, мира у них „сухи, лишены процесса (движения), недиалектичны“» [54]. И тем не менее он выписывает из Гегеля пифагорейское определение «единицы» как единства, содержащего в себе различные определения.

Вторая тенденция в учении пифагорейцев о гармонии сводила гармонию к числовым отношениям, к математическим пропорциям. Средневековье восприняло оба момента концепции пифагорейцев, но преимущественное развитие получило все-таки формалистическое понимание гармонии — как числового принципа строения космоса, как порядка и симметрии, как меры организации. Достаточно высокий уровень развития математического знания в области теории отношений, алгебраических пропорций, обобщение понятия числа до отождествления его со всякими отношениями позволили обобщить также понятие гармонии как универсального символического принципа организации космоса. Было расширено понимание гармонии как отношения подобия и равенства в силу того, что были открыты новые виды подобия и равенства (диофантов анализ).

Но свойственная всей арабоязычной науке средних веков связь с практикой не дала возможности абсолютизировать чисто математическое понятие гармонии. Наглядное доказательство этому — высокий уровень развития архитектуры данного социально-исторического региона [55], о чем говорят археологические остатки мечетей Чор-сутун в Термезе (IV в.), Магаки Аттари в Бухаре (X в.), соборной мечети на Афрасиабе (X в.), а также мавзолеев Саманидов (конец IX в.), Бабаджа-Хатын и Араб-Ата (X в.).

Практическая направленность самых абстрактных средневековых учений о гармонии нашла свое выражение и в том, что все они в той или иной форме содержат «науку об искусных приемах» (аль-Фа-

---

[54] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 223.

[55] В этой связи надо заметить, что в своей системе искусств Гегель также относит средневековую архитектуру к наиболее полному и адекватному выражению символического искусства.

раби). Так, Ал-Кинди писал: «Четвертая наука — это наука о гармонии, состоящая из науки о числе, науки об измерении площадей и звездословья...» [56].

Тенденция в развитии учения о гармонии с объективной необходимостью предполагала понимание гармонии как единства противоположностей, единства гармонии и дисгармонии. И хотя собственно теоретических исследований в этом плане практически не было, тем не менее архитектурно-художественные памятники эпохи указанного региона свидетельствуют, что «зодчие в организации предметно-пространственной среды сознательно нарушали симметрию архитектурных ансамблей. Подтверждением сказанному являются ансамбли площадей Калян и Ляби Хауз в Бухаре, Регистан в Самарканде. Аналогичные примеры имеются и в архитектуре отдельных зданий. К ним относятся Диван-хана в Баку, мечеть Тилля Кари в Самарканде, медресе Абдулла-хана в Бухаре и др., в коих асимметричное решение представлено в объемно-пространственной композиции. Имеются примеры, когда при общей симметричной композиции плана внутренняя планировка асимметрична. Это мавзолеи Ишрат-хана, Ак-Сарай, Мухаммеда Бошара, комплекс Ходжа Ахмада Ясеви и др.» [57].

Историки отмечают также сознательный отход от геометрической правильности фигур в орнаментальном искусстве данного региона. Все это позволяет сказать, что «художественная практика Среднего и Ближнего Востока... как бы разрушает представление о гармонии, связанной с формальной правильностью, признает дисгармонию, как необходимый элемент в общей гармонии целого...» [58].

В учении средневековых мыслителей о гармонии значительное место занимала также неоплатоническая традиция рассмотрения ее как непосредственного тождества целого и части. Эта традиция была, по существу, традицией более древнего восточного мира — вавилонского, индийского и др., когда человек

[56] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961, с. 49.

[57] *Булатов М. С.* Архитектура в классификации наук. В сб.: Ал-Фараби. Научное творчество. М., 1975, с. 80.

[58] Там же, с. 81.

и космос рассматривались как соразмерные миры. Идея эта в той или иной форме присутствует в мифологии древних индийцев, иранцев, а также в китайской философии. Особенно явно она прослеживается в Авесте, священной книге зороастризма (старейшие части книги относятся к IX—VI вв. до н. э.).

Идея аналогии человека и Вселенной принимала, с одной стороны, форму мистического пантеизма. Бог отождествлялся со Вселенной и познавался путем озарения в процессе самосозерцания. Подобная концепция развивалась в мистическом суфизме. В человеке, учили суфии, помимо плоти содержится частица единой, возвышенной, божественной субстанции. «Умерщвляя себя, очищаясь от всего, что связывает его с низменной плотью», учили суфии, он способен слиться с богом, отождествиться с ним. Творец и единичная душа рассматривались как нерасчленимое единство. Мистический символизм данной концепции очевиден. С другой стороны, эта же концепция, примененная к вопросу об эволюции Вселенной, была развита в замечательную идею одинаковой вечности человека и Вселенной.

Как известно, тезис о безначальности мира во времени — один из фундаментальных принципов аристотелевской картины мира. В историографии этого вопроса зачастую принято рассматривать обращение аль-Фараби, Ибн-Сины и других мыслителей к идее безначальности мира в качестве простого заимствования. И хотя форма доказательства у аль-Фараби комментаторская, в рамках аристотелевских категорий возможности и действительности, тем не менее в постановке этого вопроса средневековыми мыслителями можно проследить более древние традиции, чем аристотелевские. По существу, эта идея восходит к дуалистической космологии Авесты.

Согласно зороастрийской традиции, первосубстанцией Вселенной является бесконечное время («Зарвана акарена» — по терминологии Авесты), от которого и происходят два великих противоборствующих божества — Добра и Зла, Света и Тьмы. Наследниками зарванистов были дахриты (от арабского «дахр» — время). Переработав в духе аристотелевского учения о форме и материи исходную идею зар-

ванизма, дахриты выдвинули космологическую концепцию, согласно которой исходной субстанцией Вселенной является бесконечное пространство-время, представляющее собой ту материю прима, из которой без божественного вмешательства образовалась вся материальная реальность.

Надо учесть также то обстоятельство, что концепция одинаковой вечности «бытия духа» и «бытия материи», развивавшаяся арабскими философами, относится ко времени господства мировых религий и выступает одной из сильнейших форм оппозиции религиозному сознанию. Так, Ибн-Сина в своем миропонимании исходил из «тех состояний бытия, которые происходят из самого бытия и неотъемлемо присущи ему», и тем самым приписывал Вселенной имманентную (внутренне присущую) закономерность, не зависящую от воли бога.

Еще одним вариантом развития идеи единства человека и Вселенной в средние века была попытка «Братьев чистоты» объяснить происхождение и устройство человеческого бытия в соответствии с генезисом и структурой космоса. Соединение формализма и конструктивизма в этой идее налицо. Нам представляется, что данное соединение формализма и конструктивизма и отличает «метафизичность» средневекового способа мышления от метафизичности современных буржуазных концепций, формалистически трактующих природу мышления.

Примечательно, что всякого рода формалистические искания сводятся в конечном счете к проблеме значения. Именно сводятся, редуцируются, так как проблема значения может ставиться и в содержательном аспекте. Тогда она будет частным случаем более общей проблемы соотношения объекта и понятия об объекте, объективной и субъективной диалектики мышления. В смысле формалистической постановки проблемы значения можно проследить преемственность средневековых идей в современном неопозитивизме. Так, Б. Рассел и другие ученые рассматривали значение как отношение слова или знака к действиям, на которые разлагается процесс употребления слова. Формалистически, но еще более радикально поставил проблему значения Л. Витгенштейн, согласс-

но которой «значение — это способ употребления слова». Очень близок к пониманию значения Б. Расселом и Л. Витгенштейном операционализм П. Бриджмена.

Гносеологической предпосылкой неопозитивистской трактовки значения были успехи математической логики, одной из особенностей которой является то, что в ней нет непосредственной необходимости связывать с употребляемыми символами какое-либо конкретное значение. Это дает возможность превратить логику в исчисление, а суждение — в формальнологическую операцию, выполняемую машиной. Однако отсюда не следует, что разработка логико-математического аппарата может проводиться вне всякой связи со значением символов; здесь требуется определенное решение «проблемы существования» объектов суждения. Ее неопозитивисты попытались решить также формально — логическим путем (создание Расселом «теории типов», «теории дескрипции», позволивших решить ряд логико-математических парадоксов). Вместе с тем при построении этих теорий в них включались аксиомы, которые не являются чисто логическими, и, прежде всего, аксиомы существования (в частности аксиома бесконечности, утверждающая бесконечность предметной области математики). Стремясь придать своей системе характер логически непротиворечивой, Рассел и другие неопозитивисты сделали вывод, что предикат существования бессмыслен. И, следовательно, предикаты «существование» и «бытие» должны быть устранены как «незаконные». Единственный вид существования, о котором можно вести речь,— данность объекта сознанию: существовать — значит быть воспринимаемым. Это уже даже не средневековый номинализм!

Связь средневекового номинализма и неопозитивизма неоднократно отмечалась исследователями. И если само по себе обращение к средневековой постановке проблемы значения не может служить показателем регресса философской мысли, то более детальное рассмотрение выявляет в неопозитивистской концепции содержательную деградацию по сравнению со средневековьем. Там чаще всего была двойственность смысла, которая относилась к проблеме

«понимания», психологии восприятия и не замещала собой проблемы истинности. В неопозитивизме же формалистическая тенденция доводится до логического конца, законы психологического восприятия кладутся в основу логики, проблема значения полностью замещает проблему истины и, как следствие, рождается плюрализм значений и плюрализм реальностей.

Другим фрагментом, интересным в плане преемственности идей, является категория «пустого значения», которая была введена неопозитивистами путем прямого переноса из математической логики и интерпретирована в духе конвенционализма. «Пустые значения» — это продукты произвольных соглашений. Для сравнительного анализа остается вспомнить факт введения нуля в арабской математике как числа, равноправного с другими натуральными числами. В данном случае категория «пустого значения» выступила как конструктивный принцип. С другой стороны, аль-Фараби и аль-Кинди в полемике против аристотелева учения о бытии доказывали, что тело, как таковое, для своего существования не предполагает необходимо наличия пространства, и выводили сущность пространства из признака — нахождения на определенном месте. В данном случае опять налицо конструктивное понимание категории «пустого значения». Как известно, современная специальная теория относительности определяет сущность пространства очень сходным образом.

Здесь надо отметить еще одно подтверждение ленинской мысли о том, что успехи естественных наук и их философские предпосылки всегда адекватны. Истины материалистической философии рождаются порой из, казалось бы, идеалистических предпосылок. Математика, логика и физика XX столетия вынуждены были взять на вооружение такие понятия, о которых можно было бы сказать, что они «ничего не выражают». Это понятия нуля в арифметике, в векторной алгебре, пустого множества в теории множеств, пустого класса в логике, вакуума в физике, пустых моделей в космологии. Но они «ничего не выражают» лишь в интерпретации идеализма. Даже самые абстрактные аксиомы логики на деле пред-

ставляют собой закрепленные в сознании человека формы практики [59]. Это в полной мере относится и к категории «ничто». Диалектическое понимание ее еще в античности предполагало, что «ничто» и «нечто» взаимосвязаны, взаимно определяют друг друга. В средние века все еще налицо диалектическая трактовка этой категории, хотя уже и произошло выделение естественно-научной проблематики. Но математики арабского средневековья были чаще всего философами, что, видимо, и позволило им избежать крайнего формализма. В этом смысле средневековая метафизика еще не абсолютная метафизика, она — форма диалектики, которую Гегель определял как «рассудочную диалектику».

Несколько слов о том, почему же мы обращаемся к трактовке способа мышления арабоязычного средневековья как символического рационализма. Определяя цель нашего исследования, мы отметили, что она в значительной мере есть исследование механизма перехода от одного способа мышления к другому как объективно необходимых этапов движения человечества к «высшей форме мышления» — диалектике. Нам представляется, что именно в этом аспекте понятие символа позволяет реставрировать социально-исторический контекст развития способа мышления и прежде всего контекст мира культуры, непосредственно определяющий «оформленность» способа мышления.

Мышление рассмотренного нами исторического региона при всей своей безусловной метафизичности может быть определено в этой схеме по стилю своему как рациональный символизм, как этап становления «рассудочной диалектики», в значительной мере предопределившей дальнейшие этапы развития собственно диалектики.

Ориентированность на практику, рациональность средневекового символизма — вот те «подробности», в которых средние века, как писал Ф. Энгельс, были правы по отношению к античности.

---

[59] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 172.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ленинская программа разработки диалектики на основе синтеза истории знания чрезвычайно многообъемлюща. Определенное значение в ее реализации может иметь анализ такого механизма диалектического процесса отражения, как развитие познания в виде ряда кругов. В данной книге дано лишь первое «опробование» этой идеи, свидетельствующее о ее значительных методологических и эвристических возможностях применительно к многоплановым связям исторического и логического. Ее систематическое развертывание сливается с решением таких задач глобального характера, как целостное изображение внутренней закономерности историко-философского процесса, становления и трансформации логики человеческого мышления.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

Глава I. ЕДИНСТВО ИСТОРИЧЕСКОГО И ЛОГИЧЕСКОГО 6
1. Диалектика процесса отражения . . . . —
2. О «кругах» в философии 25

Глава II. МИФОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ 71
1. Структура мифа . . . . . —
2. Натурфилософский «круг» в античной философии 101

Глава III. «КРУГ» СРЕДНЕВЕКОВОГО СИМВОЛИЗМА 129
1. Античный космологизм и средневековый символизм . . . . . —
2. Средневековый арабоязычный символизм как рационализм 156

Заключение 176

ЙБ № 107

Касымжанов Агын Хайруллович,
Кельбуганов Акылбек Жолмухаметович,
Сатыбалдина Куляш Мухамединовна

«КРУГИ» В ПОЗНАНИИ

Утверждено к печати Ученым советом Института философии и права Академии наук Казахской ССР

Редактор *А. Я. Козлова*
Худож. редактор *И. Д. Сущих*
Техн. редактор *Л. И. Шашкова*
Корректор *Л. Михайлова*

Сдано в набор 6/I 1977 г. Подписано к печати 25/II 1977 г.
Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага № 1. Усл. печ. л. 9,2.
Уч.-изд. л. 8,9. Тираж 1700. УГ11724.
Зак. 5. Цена 1 р. 07 к.

Издательство «Наука» Казахской ССР.
Типография издательства «Наука» Казахской ССР.
Адрес издательства и типографии: *480021, г. Алма-Ата, ул. Шевченко, 28.*

Цена 1 р. 07 к.